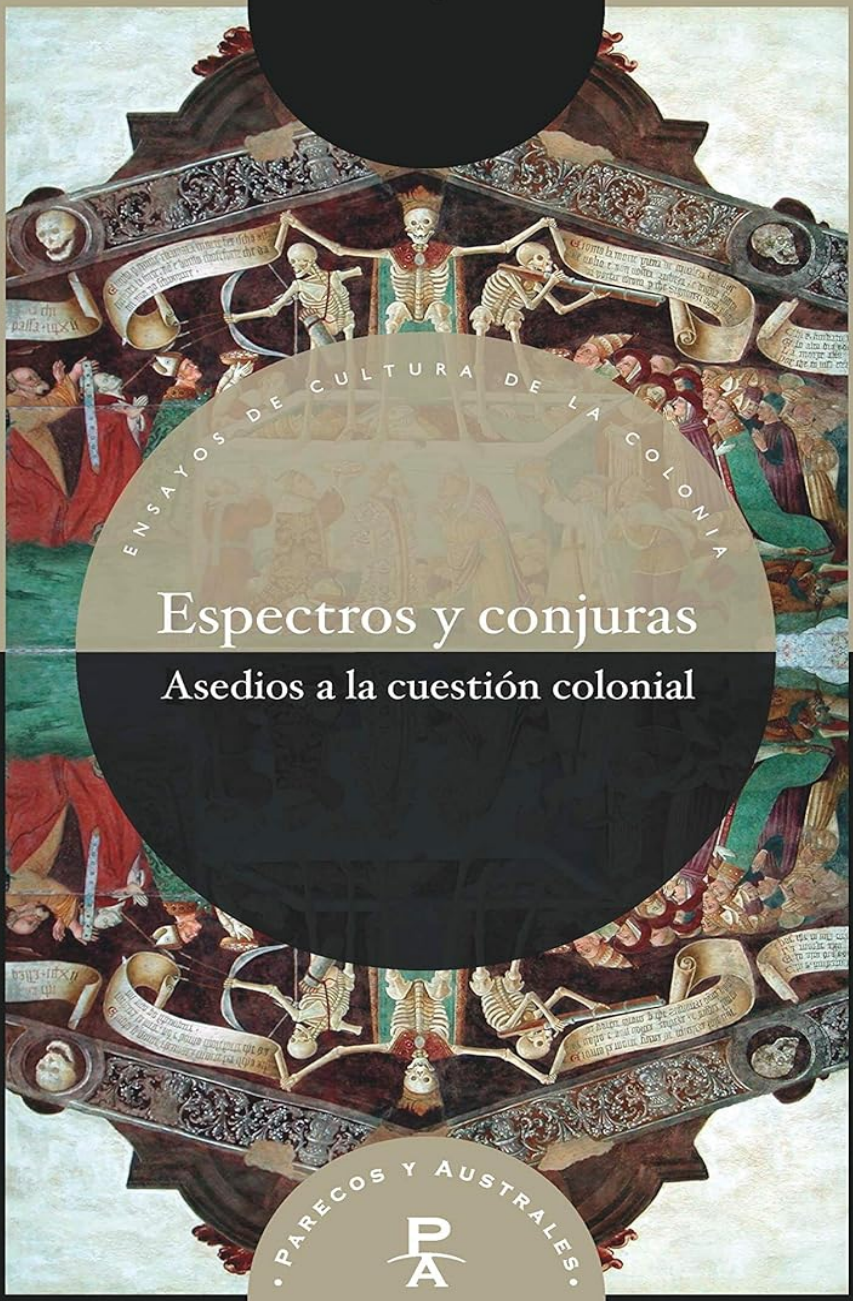
Carlos A. Jáuregui



Ensayos de cultura de la colonia

Espectros y conjuras

Asedios a la cuestión colonial

Parecos y Australes

PA

Espectros y conjuras
Asedios a la cuestión colonial

Carlos A. Jáuregui

Iberoamericana • Vervuert • 2020

PARECOS Y AUSTRALES
Ensayos de Cultura de la Colonia
25

«Parecos de nosotros los españoles son los de la Nueva España, que viven en Síbola y por aquellas partes», dice Francisco López de Gómara, porque «no moramos en contraria como antípodas», sino en el mismo hemisferio. «Austral» es el término que adoptaron los habitantes del virreinato del Perú para ubicarse. Bajo esas dos nomenclaturas con las que las gentes de Indias son llamadas en la época, la colección de «Ensayos de Cultura de la Colonia» acoge aquellas ediciones cuidadas de textos coloniales que deben recuperarse, así como estudios que, desde una intención interdisciplinar, desde perspectivas abiertas, desde un diálogo intergenérico e intercultural traten de la América descubierta y de su proyección en los virreinatos.

Directores

Rolena Adorno, *Yale University, New Haven*; Judith Farré, *CSIC-CCHS, Madrid*; Paul Firbas, *SUNY at Stony Brook*; Margo Glantz, *Universidad Nacional Autónoma de México*; Roberto González-Echevarría, *Yale University, New Haven*; Esperanza López Parada, *Universidad Complutense de Madrid*; Raúl Marrero-Fente, *University of Minnesota Twin Cities, Minneapolis-Saint Paul*; José Antonio Mazzotti, *Tufts University, Medford*; Luis Millones, *Colby College, Waterville*; Carmen de Mora, *Universidad de Sevilla*; Alberto Pérez-Amador Adam, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México*; María José Rodilla León, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México*

Espectros y conjuras
Asedios a la cuestión colonial

Carlos A. Jáuregui

IBEROAMERICANA • VERVUERT • 2020

Esta publicación se inserta en el Proyecto de Investigación I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (MINECO), con referencia FFI2015-63878-C2-1-P y título "En los bordes del archivo, I: escrituras periféricas en los virreinatos de Indias"

© Iberoamericana, 2020
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22 - Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2020
Elisabethenstr. 3-9 - D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17 - Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com
www.iberoamericana-vervuert.es

ISBN 978-84-9192-051-9 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-96456-817-5 (Vervuert)
ISBN 978-3-96456-818-2 (eBook)

Depósito legal: M-3952-2020

Diseño de cubierta: Rubén Salgueiros

Ilustración de cubierta: Detalle de *El triunfo de la muerte*, ca. 1485. Giacomo Borlone de Buschis, Oratorio dei Disciplini, Clusone, Bérgamo.

The paper on which this book is printed meets the requirements of ISO 9706
Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro

Impreso en España

Índice

Lista de ilustraciones 9

Agradecimientos y notas sobre los capítulos..... 15

Espectros y conjuras..... 21
1. Naranjos, hormigas y malezas 21
2. La cuestión colonial..... 27
3. Espectros coloniales..... 33
4. La deuda crítica 39
5. Insurgencias espectrales 43

I. El espectro de Gonzalo Guerrero 63
1. El conjuro colonial de Guerrero 66
2. Bernal Díaz del Castillo y el conjuro empático 72
3. La colonialidad espectral de la historia 75
4. Barrera o el regreso del espectro..... 79

II. El conjuro etnográfico. Cabeza de Vaca, Mala Cosa y las vicisitudes espectrales de la extrañeza 89
1. La falacia del "conquistador pacífico"..... 91
2. La *cosa extraña* y su conjuro mítico..... 95
3. El otro, el mismo (pequeño, barbado, travesti, extraño, hechicero y malhechor)..... 104
4. El retorno de la *cosa extraña* 113

III. Remedios de imperio y justicia espectral..... 123
1. Los indios en las *Cortes de la Muerte* de Michael de Carvajal 128
2. Lascasianismo, ventriloquia y dolor ajeno..... 137

3. Debate histórico, querella dramática e *inmunización humanitaria*. 140
4. La metáfora lupina y la comunión perversa del oro 154
5. Remiendos de remedios. Medicina e insurrección. . . . 157

IV. Las cifras de la anomalía. Canibalismo, eucaristía y sujetos criollos 177
1. Conversiones anómalas, hibridez mimética y similitudes siniestras 180
2. La envidia de Satanás y el plagio del *Simia Dei*. 188
3. El "permiso divino" y la prefiguración 199
4. El conjuro criollo del canibalismo 205

V. La re-vuelta espectral. El caso del "Negro Comegente" 229
1. La "pavorosa ola de color". 230
2. La historia en la Historia y el monstruo en el archivo 234
3. Catani, los pueblos-panópticos y la plebe soberana 247
4. *(Dis)funcionalidad colonial.* Catani *vs.* el Negro Comegente. 255
5. El conjuro literario del Comegente y el retorno de la cuestión colonial. 264

VI. La crítica caníbal de la modernidad colonial. Oswaldo Costa y la otra Antropofagia. 275
1. Oswaldo Costa, el gran olvidado 279
2. "A 'Descida' Antropophaga" 286
3. "O tacape inheiguára" para desleer a Antônio Vieira, Américo Santa Rosa y Paulo Prado 293
4. La *"paz nheengahiba"*. Antônio Vieira y el "sometimiento" de la barbarie. 298
5. Escribir en la arena. José de Anchieta y la cuestión civilizatoria. 301
6. "Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!". 306
7. "Brasil ocidentalizado" 311

VII. In-conclusión y retorno. 315

Bibliografía 323

Índice analítico y onomástico 363

Lista de ilustraciones

Capítulo 1

1. Detalle del fol. ixr (mal marcado como fol. xi r.) de *La istoria de las Indias y conquista de Mexico* de Francisco López de Gómara (Çaragoça: Agustín Millán, 1552). Biblioteca Nacional de España R/12178 69
2. Detalle del fol. xxviiir de *La istoria de las Indias y conquista de Mexico* de Francisco López de Gómara (Çaragoça: Agustín Millán, 1552). Biblioteca Nacional de España R/12178. 70
3. Detalle del fol. 62v de *La Historia general delas Indias, con todos los descubrimientos, y cosas notables que han acaescido enellas, dende que se ganaron hasta agora, escrita por Francisco Lopez de Gomara, clerigo* (Anvers: Iuan Bellero, 1554). The Getty Research Institute 71
4. *Gonzalo Guerrero*, 1971-1979. Mural de Fernando Castro Pacheco. Palacio de Gobierno de Yucatán. Foto: Carlos Jáuregui, Mayo 2015. 74
5. Portada de *La cruz y la espada* de Eligio Ancona (Paris: Rosa y Bouret, 1866) 78
6. Entrada al santuario de la Cruz Parlante, en la antigua Noh Kah Santa Cruz Balam Na Campolocoche, capital *cruzoob*, actual Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Foto: Andrés Biermann, mayo, 2015 85
7. Guardia *cruzoob*, Chumpón, Quintana Roo, ca. 1961. Foto: Archivo Paul Bush, El Paso, Texas. 86

Capítulo 3

8. Portada de *Cortes de la Muerte a las cuales vienen todos los Estados, y por vía de representación, dan aviso a los vivientes y doctrina a los oyentes. Llevan gracioso y delicado estilo. Dirigidas por Luis Hurtado de Toledo al invictísimo señor Don Felipe, Rey de España y Inglaterra, etc., su señor y Rey. Año de MDLvij.* Ed. Luis Hurtado de Toledo (Toledo: Juan Ferrer, 1557). Biblioteca Nacional de España R/12742 124
9. *La muerte*, 1522. Gil de Ronza. Museo de Escultura de Valladolid. Foto: Nicolás Pérez, 2009 133
10. *Danza de la Muerte*, mediados del siglo XVII. Wenceslaus Hollar. Cortesía de la Thomas Fisher Rare Book Library, Toronto, Canadá 134
11. *El triunfo de la muerte*, ca. 1485. Giacomo Borlone, Oratorio dei Disciplini de Clusone, Italia 136
12. "Debido al ansia española por el oro, los indios les vierten oro líquido en la boca". Grabado XX en *Americae pars Qvarta. Sive, Insignis & Admiranda Historia de Reperta Primùm Occidentali India à Christophoro Columbo Anno M.CCCCXCII* de Theodor de Bry (Francofvrti ad Moenvm, 1594). Cortesía de la Newberry Library, Chicago. 164
13. Detalle del fol. lijr de *Cortes de la Muerte* (Toledo: Juan Ferrer, 1557). Biblioteca Nacional de España R/12742 168
14. Detalle del fol.liijv de *Cortes de la Muerte* (Toledo: Juan Ferrer, 1557). Biblioteca Nacional de España R/12742 169

Capítulo 4

15. "Profanación de la hostia en Passau, 1477". Sacrificio de la hostia en la sinagoga y posterior castigo de los sacrílegos (*The Jewish Encyclopedia* 1901, vol. 6: 882-483) 187
16. Detalle del mapa cortesiano de Tenochtitlán, 1524. *Praeclara Ferdinandi Cortesii de nova maris oceani*

Hyspania narratio sacratissimo, ac invictissimo Carolo Romanorum Imperatori semper Augusto, Hyspaniarum &c. Regi anno Domini M.D.XX. (Nuremberg: Friedrich Peypus, 1524). Lessing J. Rosenwald Collection, Library of Congress 189
17. *Toxcatl*. Sacrificio de Tezcatlipoca. *Códice florentino* (fol. 30v) 193
18. *America*, 1595. Fresco de Paolo Farinati. Villa della Torre, Mezzane di Sotto, Verona 203
19. Huitzilopochtli en el *Códice Tovar* (ca. 1584) (fol. 120r), coincidente con la descripción del *Teatro de virtudes políticas*. John Carter Brown Library 206
20. Portada de *Fama y obras póstumas del fénix de México*. Grabado de Clemente Puche. (Madrid: Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, 1700) 226

Capítulo 6
21. Konyan Bebe en *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens* de André Thevet, volume 3, livre VIII, fol. 661r (Paris: Par la vefue I. Kervert et Guillaume Chaudière, 1584). Cortesía de Trustees of the Boston Public Library . . 281
22. *O Semanário (Letras e Artes)* (vol. 1, nº 3). En la fotografía, Oswaldo Costa (a la izquierda) con Jayme Adour da Câmara (derecha), febrero de 1957. Cortesía de la Biblioteca Nacional do Brasil. 285
23. "A 'Descida' Antropophaga", 1928. Oswaldo Costa. Primer ejemplar de la *Revista de Antropofagia* (8) . . . 287
24. *Tacape* (o *iwera pemme*) en la *Wahrhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen* de Hans Staden (Marburg: Andres Kolben, 1557). Cortesía del Acervo da Fundação Biblioteca Nacional do Brasil . . 294
25. *O poema de Anchieta*, 1901 (óleo 68 x 96 cm.). Benedito Calixto de Jesus (1853-1927). Colégio São Luis, São Paulo. Cortesía del Museu de Arte Sacra dos Jesuítas 302

26. Reproducción de *La Última Cena* en el comedor familiar de la Casa José Maria dos Reis, hoy MADA-Museu de Arte Decorativa, Uberaba, Minas Gerais. Foto: Valdo Resende, 2014 304
27. *Ultima Ceia de Jesus Cristo*, ca. 1928-1929 (óleo 135 x 45 cm.). Lídia Baís (1900-1985). Morada dos Baís, Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Cortesía del Museu Morada dos Bais y del Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul. 305
28. Portada del *Manual pratico de criação de gado no Brazil* de Fernand Ruffier (São Paulo: Empreza editora de Chácaras Orientais, 1918) 309

In-conclusión
29. *John Dee Performing an Experiment before Elizabeth I* de Henry Gillard Glindoni (1852-1913). Royal College of Physicians y National Gallery, London. Wellcome Collection 317
30. Placa de Rayos X del óleo *John Dee Performing an Experiment before Elizabeth I* de Henry Gillard Glindoni (1852-1913). Radiografía: Royal College of Physicians y National Gallery, London, 2015. Wellcome Collection. 318

A mi nieto Arlo Emanuel Jáuregui Livingston, quien con sus ojos renueva las esperanzas, y a su bisabuelo Carlos Alberto Jáuregui Elicechea (1928-2012), mi padre, quien las perdió el 9 de abril de 1948.

Agradecimientos y notas sobre los capítulos

Este libro está en deuda con numerosos alumnos, colegas y amigos, algunos de los cuales, como Klaus Vervuert, Maureen Ahern y David Dressing, ya no están con nosotros. Klaus editó y publicó mi libro *Canibalia* en 2008 y me atrevo a decir que publica también éste, que le propuse antes de que nos dejara. Maureen Ahern ronda las líneas de este libro de mil maneras. Ella escuchó y comentó presentaciones preliminares que se convertirían en los capítulos sobre Cabeza de Vaca, Michael de Carvajal y sor Juana Inés de la Cruz. David Dressing, historiador y bibliotecario latinoamericanista en la Universidad de Notre Dame, fue no solo un colega generoso y con un corazón enorme, sino un aliado invaluable en la consecución de cientos de documentos e imágenes y una fuente inagotable de información. Me hubiera gustado regalarle este libro.

El título *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial* surgió de un intento de responder a la difícil pregunta de mi colega Mabel Moraña, sobre cuáles eran mis preocupaciones críticas de los últimos años y de una conversación con la fotógrafa y artista Karina Herazo sobre el tiempo que toma en llegar a nuestros ojos la luz de las estrellas. No puedo imaginar este libro sin la amistad e inteligencia de mi colega y amigo David Solodkow, o sin sus lecturas y críticas agudas y siempre políticas. Agradezco el tiempo y dedicación que Paola Uparella Reyes y Andrés Camacho pusieron en diferentes momentos en las revisiones de estos textos; y a Anne Wigger, su atento y arduo cuidado de esta edición.

Los lectores notarán que este es un trabajo movido por el pensamiento de Walter Benjamin, pese a que el vocabulario teórico provenga de muchas otras lecturas que han interceptado mi trabajo

en diferentes momentos y que me han hecho repensar este libro y reescribirlo varias veces. Mi primer acercamiento a Benjamin ocurrió en Pittsburgh hace ya muchos años gracias a Juan Antonio Hernández, compañero y amigo de esos años, a quien desafortunadamente no he vuelto a ver. Luego vino la revelación del Benjamin leído por Jesús Martín-Barbero, Bolívar Echeverría (q.e.p.d), Michael Löwy y Michael Taussig, entre otros. Gracias a todos ellos.

El capítulo 1, "El espectro de Gonzalo Guerrero" adelanta un libro extenso que me encuentro preparando. El capítulo tomó cuerpo gracias a la conferencia y seminario "Memoria de dos aindiados (S. xvi y xix). Apuntes para des-leer la historia en la tra(d)ición de los oprimidos", que dicté en el Aula Histórica Américo Castro en la Universidad Complutense de Madrid (13 de abril, 2015) por invitación de Esperanza López Parada. Versiones preliminares de diferentes secciones de este capítulo fueron presentadas en el Coloquio Internacional "Colonialismo y Colonialidad en América Latina" en la Universidad Nacional de Seúl, Corea (24-25 de mayo, 2013), la University of Texas en Austin (7 de noviembre, 2013), la Université de Genève (6 de diciembre, 2013), la Western Washington University (17 y 18 de abril, 2014), la Universität Tübingen (30 de enero, 2016) y el Ibero-Amerikanisches Institut en Berlín (17 de octubre, 2016). Agradezco la invaluable asistencia de Rosa Elvira Ayala Navarrete y la atenta lectura, comentarios y sugerencias de mis colegas Jens Andermann, Jason Borge, Galen Brokaw, Salvador Campos Jara, Jorge Cañizares-Esguerra, Héctor Domínguez-Ruvalcaba, Christian Fernández-Palacios, Hugo García, Luis Fraga, Karen Graubart, Adriana López-Labourdette, Timothy Matovina, Kelly McDonough, Luis Fernando Restrepo, Song No, Sergio Romero, Sonia Roncador, Terry Rugeley, Cesar A. Salgado, Sebastian Thies, Friedhelm Schmidt-Welle, David Solodkow, Paola Uparella, Valeria Wagner y Suk Kyun Woo.

El capítulo 2, "El conjuro etnográfico. Cabeza de Vaca, Mala Cosa y las vicisitudes espectrales de la extrañeza" se basa en la conferencia "'...they tried to make us physicians.' Ethnography and Difference in Cabeza de Vaca's *Naufragios*" (Pennsylvania State University, 15 de febrero, 2011) y mi trabajo reciente sobre la *Relación* de Cabeza de Vaca, particularmente lo adelantado en el artículo que apareció en la *Revista de Estudios Hispánicos* (48: 3,

2014: 421-447). Agradezco la atenta lectura, comentarios y sugerencias de Jorge Cañizares-Esguerra, Elena Deanda, Ben Heller, Diana Jorza, Luke Krajewski, Joshua Lund, Raúl A Marrero-Fente, Vanesa Miseres, María Rosa Olivera-Williams, Luis Fernando Restrepo, David Solodkow, Paola Uparella y Juan Vitulli. Este trabajo es dedicado a mi muy querida Maureen Ahern, sin la cual este ensayo queda ciertamente huérfano. La investigación se realizó con el apoyo de la Universität Augsburg, el Institute for Scholarship in the Liberal Arts (ISLA) y el Institute for Latino Studies de la University of Notre Dame.

El capítulo 3, "Remedios de imperio y justicia espectral" reexamina una obra de teatro imperial de la cual hice dos ediciones anotadas: una en español, publicada por José Pascual Buxó bajo el sello de la UNAM (*Querella de los indios en las 'Cortes de la Muerte' 1557 de Michael de Carvajal*, 2002); y otra bilingüe, por invitación de Matthew Restall para la Pennsylvania State University Press (*The Conquest on Trial: Carvajal's Complaint of the Indians in the "Court of Death"*, 2008). Además, publique una versión no anotada de la obra junto con una introducción titulada "'¿Cómo quitar el poder destas gentes?' Las Casas al teatro, los indios a la Corte y la justicia al Diablo" en el volumen *Perspectivas sobre el Renacimiento y el Barroco*, editado por David Solodkow (Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo del Hombre Editores, 2012, pp. 43-93). Este capítulo revisita la obra de Carvajal a la luz de mi trabajo reciente sobre Bartolomé de Las Casas y la soberanía imperial biopolítica; particularmente, "El proyecto pneumo-político del hospital lascasiano" presentado en el seminario "Temas y problemas del archivo colonial. Encuentro internacional de investigadores" organizado por Esperanza López Parada en la Universidad Complutense de Madrid (5-7 de julio, 2017); y el artículo "Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de Las Casas" que escribimos con David Solodkow para *Bartolomé de Las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, editado por David T. Orique, O.P. y Rady Roldán-Figueroa (Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 127-166). Asimismo, el capítulo se ha servido grandemente de los diálogos sostenidos con David Solodkow y con Mark Smith Soto (con quien hice la traducción al inglés de esta pieza). Asimismo, tengo deudas enormes con colegas que en

diversos momentos y foros comentaron mi trabajo y presentaciones: Rolena Adorno, Beatriz de Alba-Kosh, Valeria Añón, María Dolores Bravo, Victoria Burrus, Susan Castillo, Juan José Daneri, Elena Deanda, Francisco J. Hernández Adrián, Edward Fischer, Edward Friedman, Regina Harrison, Dalia Hernández, Cathy L. Jrade, Christina Karageorgou, Leah Marcus, Joseph Mella, Paul Miller, Vicente Pérez de León, Luis Fernando Restrepo, Margaret Rich Greer, Alejandro Ortiz Bullé Goyri, Verónica Salles Reese, Juana Suárez y Paola Uparella.

El Capítulo 4, "Las cifras de la anomalía. Canibalismo, eucaristía y sujetos criollos" representa un regreso a dos temas que me han intrigado desde hace tiempo: el tropo caníbal al que dedique el libro *Canibalia* (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008) y el "americanismo" y criollismo de la representación indígena barroca, tema sobre el cual publiqué el ensayo "Cannibalism, the Eucharist, and Criollo Subjects" (una versión preliminar en inglés de este capítulo) en el volumen colectivo *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities*, editado por Ralph Bauer y José Antonio Mazzotti (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009, pp. 61-100). Agradezco los comentarios y sugerencias de los editores de dicho volumen, y la lectura y críticas que en diferentes oportunidades me hicieron Maureen Ahern (q.e.p.d), Kim Beauchesne, Galen Brokaw, José Pascual Buxó, Juan Pablo Dabove, Edward Friedman, Susana Hernández Araico, Ángel Loureiro, René Jara (q.e.p.d), Luis Fernando Restrepo, Harry L. Rosser, Ernesto Livon-Grosman, Joshua Lund, Juliet Lynd, Mabel Moraña, David Wills, Hernán Vidal (q.e.p.d), Juan Vitulli, y especialmente, Andrés Zamora.

El capítulo 5, "La re-vuelta espectral. El caso del "Negro Comegente", recoge revisadas dos conferencias que dicté hace algún tiempo y un ensayo: "The Serial Killer and the Rebel: The Curious Case of the Man-Eating Negro aka El Negro Incognito" en Bucknell University (26 de marzo, 2009); "The Cannibal, the Rebel and the Literary Domestication of Colonial Terror" en la University of Arkansas (13 de abril, 2010); y "El 'Negro Comegente': terror, colonialismo y etno-política" que apareció en *Afro-Hispanic Review* (28:1, 2009: 45-79). En ese artículo presenté —atendiendo la invitación de William Luis, editor de la revista— los resultados

preliminares de una investigación de más de siete años en los archivos de República Dominicana, España y los Estados Unidos. El texto salió con numerosísimas erratas, producto de la agencia del editor, unas más graves que otras, que van del sistema de citación del material de archivo a licencias sintácticas, supresión de párrafos y hasta la modificación del título del ensayo. He vuelto a trabajar en el acervo documental sobre el caso del Negro Comegente gracias al diálogo productivo con dos colegas, para mí fundamentales en mis planteamientos sobre ese archivo legal, historiográfico y literario. Me refiero al insigne y generoso historiador dominicano Raymundo González, cuyos trabajos me han inspirado e informado y a quien considero la mayor autoridad en el tema, y a David Solodkow, con quien publicamos recientemente un artículo sobre control social y gobierno biopolítico en Santo Domingo: "Biopolítica colonial, gestión de la población y modernización borbónica en Santo Domingo. El proyecto de Pedro Catani (1788)" (*Perífrasis* 5:10, 2015. 140-168). Las herramientas del pensamiento teórico sobre la espectralidad y los análisis biopolíticos me impulsaron a repensar, reescribir y ampliar mi propia investigación y argumentos. Antonio Sánchez de Mora del Archivo General de Indias, y los historiadores Raymundo González y Eugene Berger me ayudaron con la consecución de muchos de los documentos de archivo citados. También me he beneficiado de los comentarios y críticas de varios colegas; especialmente: Karen Graubart, Luis Fernando Restrepo, Sergio Villalobos Ruminott y Andrés Zamora.

El último y sexto capítulo, "La crítica caníbal de la modernidad colonial. Oswaldo Costa y la otra Antropofagia" recoge, muchos años de investigación, lecturas y discusiones. Quiero reconocer los aportes de mis colegas Maria Eugenia Boaventura, José F. Buscaglia Salgado, Juliet Lynd, David Solodkow y Sarah Ann Wells, quienes leyeron de manera antropofágica este ensayo. La oportuna ayuda de Telê Ancona Lopez del Instituto de Estudos Brasileiros, cuando comenzaba mi pesquisa sobre Costa hace ya muchos años, impidió que me diera por vencido y me animo a seguir tras las huellas de Oswaldo Costa. Quisiera además agradecer a las siguientes instituciones y personas por su asistencia y apoyo: la Eduardo Lozano Latin American Collection de la Hillman Library (University of Pittsburgh); la Hesburgh Library

de la University of Notre Dame; la Hemeroteca y la Biblioteca Nacional do Brasil (Río de Janeiro); la Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros (Universidade de São Paulo); la Boston Public Library; el Museu de Arte Sacra dos Jesuítas (São Paulo); la Fundação Pinacoteca Benedicto Calixto (São Paulo); el Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul; el Museu Morada dos Baís (Campo Grande, Mato Grosso do Sul); y el Museu de Arte Decorativa (Uberaba, Minas Gerais). Contribuyeron con su ayuda, además: Maysa Barros, Therese Bauters, Thomas Blake, Gilberto Calixto Ríos, Carlos Alberto Contieri SJ, David Dressing (q.e.p.d.), Carla Galdeano, Bárbara Leite, Janine Menezes Tortorelli, Anna Naldi, Carla Ramos, Valdo Resende y Paola Uparella. Este capítulo incorpora mis ensayos "Oswaldo Costa, Antropofagia, and the Cannibal Critique of Colonial Modernity" (*Culture and History* 4:2, 2015: 1-17), y otro titulado "La otra antropofagia. Oswaldo Costa y la crítica de la cuestión colonial" (*Revista Iberoamericana* 81: 255-56, 2016: 349-374), así como varias presentaciones de partes del mismo en LASA (Río de Janeiro 2009 y Chicago 2014). La investigación presentada en este capítulo fue apoyada en parte por el Institute for Scholarship in the Liberal Arts (ISLA), y el Kellogg Institute for International Studies de la University of Notre Dame.

Una parte importante de la investigación para los capítulos 1, 2 y 6 fue realizada gracias y con el apoyo del National Endowment for the Humanities (2010-2011) y del Institut für Spanien-, Portugal- und Lateinamerikastudien de la Universität Augsburg, gracias a su "Internationales Gastdozentenprogramm des Freistaates Bayern" (2012-2013).

Espectros y conjuras

1. Naranjos, hormigas y malezas

> "You can never get rid of ants because they form an animal rhizome that can rebound time and again after most of it has been destroyed".
>
> ""The weed is the Nemesis of human endeavor.... True, the weed produces no lilies, no battleships, no Sermons on the Mount... [but e] ventually the weed gets the upper hand"".
>
> (Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* 9, 18, 19).

Un curioso pasaje de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (ca. 1551-1568 y pub. 1632) de Bernal Díaz del Castillo narra el cultivo y aclimatación exitosa de "los primeros naranjos que se plantaron en la Nueva España". Bernal dice que cerca de un templo o "casa alta de ídolos" sembró "siete u ocho pepitas de naranjas que avía traído de Cuba e nacieron muy bien". Las semillas germinaron pese (o *gracias*) a su ubicación *non sancta*; pues los propios *tlamacazque* o sacerdotes mexicas se aplicaron a su cuidado: "parece ser que los papas de aquellos ídolos les pusieron defensa para que no las comiesen hormigas, e las regaban e limpiaban" (42). La prosperidad de los naranjos en México contrasta con lo que pasó en el Caribe. Según Bartolomé de Las Casas, los naranjos —llevados a las Antillas por Colón[1]— fueron prácticamente destruidos por una plaga de hormigas. Justo después de narrar el alzamiento del cacique Enriquillo de 1519, Las Casas escribe que

1 Las primeras semillas de naranja en el Nuevo Mundo habían sido llevadas por Colón en su segundo viaje (1493) y fueron sembradas en La Española y La Isabela (Bartolomé de Las Casas, *Historia* 1: 366).

Dios envió como castigo contra quienes oprimían a los indios, una "infinidad de hormigas" que asolaron Santo Domingo y San Juan, y "comenzaron a comer por la raíz los árboles, y como si fuego cayera del cielo y los abrasara [...], dieron tras los naranjos y granados" y destruyeron "muchas huertas y muy graciosas". Las hormigas no solo se ensañaron con los árboles, sino con los conquistadores, a quienes quitaron la tranquilidad y el sueño: "rabiosas, [...] mordían y causaban mayor dolor que si avispas al hombre mordieran y lastimaran, y dellas no se podían defender de noche en las camas, ni se podía vivir" (*Historia* 3: 470-471). Los primeros naranjos de México, decíamos, parecen tener mejor suerte: son árboles emblemáticos del triunfo colonial. Bernal Díaz del Castillo añade que una vez terminada la conquista y "ganado México, [...] fui por mis naranjos, y traspúselos e salieron muy buenos" (42). Bernal no solo conquista, sino que planta y trasplanta naranjos de un lado para otro enfrentando adversidades y venciendo desafíos como las guerras, la maleza y... las hormigas. Agricultura y colonialismo son actividades entreveradas entre sí y con las hormigas en diferentes mesetas intercomunicadas por fisuras etimológicas, históricas y conceptuales. *Colōnus* quiere decir agricultor (de *colĕre*, cultivar). En el caso americano, el colono no es propiamente labriego, el que *labora* la tierra, sino aquél que la domina y se aprovecha del trabajo de otros. Lo colonial está definido entonces por el señorío sobre territorios y personas. Una colonia, como indica Sebastián de Covarrubias, es un conjunto de gente trasplantada a tierra extranjera "*que es señora* de aquel territorio" (*Tesoro de la lengua castellana o española* [1611] 338).[2] Por otro lado, la hormiga, según la etimología propuesta por

2 En nuestro campo de estudios es común la disputa sobre los términos *colonial* y *colonialismo*, la cual se renueva en el conocido argumento según el cual "no es lo mismo la India que México" o en las propuestas neutrales de que debería hablarse de "literaturas virreinales" o de cultura "novohispana" y otros términos por el estilo. Podemos discutir hasta el cansancio respecto a la pertinencia del uso de los términos *colonial* y *colonialismo*, pero lo que resulta indiscutible es que la reterritorialización del Nuevo Mundo fue material y simbólica y por lo general, violenta y devastadora y que España y luego otras naciones europeas, así como actores privados, extendieron en el continente su dominio político y económico, lo que incluyó por un lado la instrumentalización de la vida y el trabajo de pueblos considerados inferiores (indígenas y africanos) y, por otro, la conversión o antropomórfosis cultural y religiosa de las poblaciones del Nuevo Mundo. Si estamos

Isidoro de Sevilla, es la criatura laboriosa que recoge los restos del trigo: de *ferre*, llevar y *mica*, migaja (*Etimologías* 78, 79).[3] Son los insectos-trabajadores que se alimentan de migajas. Y como aquellas que se comieron los naranjos antillanos, también pueden ser una plaga insurreccional contra el colonialismo: parientes políticas de Enriquillo en La Española y de los mexicanos alzados en Tenochtitlán.

El catedrático español, dialectólogo y crítico Manuel Alvar López (1923-2001), miembro de la Real Academia Española, de la que fue director, y correspondiente de la Mexicana, cita y comenta el pasaje de los primeros naranjos de Bernal Díaz como un ejemplo de aindiamiento y mestizaje, e incluso imagina también rosales y conquistadores-floricultores: "Alguna mano cansada de manejar la espada —dice— sembró un día unas rosas que nacieron —abiertas ya al cielo limpio de Méjico— con un nombre mestizo: *Kastillanxochitl*" (132). La fábula de los primeros naranjos —como la de las rosas mexicanas— convenientemente presenta una agricultura idílica sin explotación colonial del trabajo indígena y africano. Actualmente, México es el quinto productor mundial de naranjas y en el norte de la antigua Nueva España, hoy California, Arizona y Texas, el cultivo agroindustrial de la fruta depende de formas neocoloniales de explotación de mano de obra migrante mexicana y centroamericana; pero durante los siglos XVI y XVII, el cultivo de la naranja en México fue modesto, la producción destinada al consumo doméstico y su explotación comercial, mínima. El arraigo

---

de acuerdo con estas premisas generales, el debate terminológico resulta menos urgente. Respecto al uso mismo de los términos *colonial* y *colonialismo* para el caso latinoamericano, téngase en cuenta las observaciones de José Antonio Mazzotti: "la palabra 'colonia' tuvo poco uso y casi ninguna difusión en relación con el fenómeno de la dominación española sobre el Nuevo Mundo por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII". Mazzotti indica que pese a las diferencias económicas, políticas y sociales entre esa forma de dominación y las que acompañan el colonialismo moderno modelado a partir del Segundo Imperio británico, "hubo muchos aspectos que hoy llamaríamos coloniales en el tratamiento de la población indígena" durante la expansión y dominación imperial española en América (8-10). Nótese, en todo caso, que Covarrubias hace una clara alusión a este sentido cuando afirma que es "termino de tierra que se ha poblado de gente extrangera, [...] que es señora de aquel territorio o llevada de otra parte" (338).

3 La etimología de san Isidoro no corresponde a la, más cierta, que propone Corominas: "del lat. *formīca*" (2: 948).

exitoso de las semillas de naranja y de las rosas permite a Alvar terminar su ensayo sobre Bernal Díaz hablando del arraigo del castellano y haciendo una apología del imperialismo, que él piensa como un asunto lingüístico nebrijano: la "*Verdadera historia* [sic] fue —ni más ni menos— el espejo de su lengua, de la propia historia de la lengua en unos días en que el español se dilataba más allá de cualquier fantasía" (133). Lo que se *dilataba* o hinchaba en todo caso —y con la sangre de los otros— no era la lengua, ni los naranjales, sino el colonialismo. Alvar renombra y disimula la conquista —hecha de sudor y cuerpos ajenos— con una apología idealizada del hispanismo lingüístico. La tradición con la que el crítico se identifica es clara: la de los conquistadores, que según el:

> quedaron en los puentes de México, que *perdieron el corazón en las garras de los sacrificadores*, que fueron pasto de las fieras. Con su recuerdo [Bernal Díaz] ha salvado las palabras y los hombres, les ha dado el nombre perdurable en la *memoria de los que hemos venido después* (133; énfasis mío).

El "los" y el tácito "nosotros" de la frase "los que hemos venido después" coincide con el *ego conquiro*[4] que siembra naranjas y rosas, y se duele de las "garras de los sacrificadores". A Alvar no se le ocurre que la Historia es, por un lado, lo no dicho, la violencia no enunciada, el dolor apenas vislumbrado de ese proceso de "dilatación" colonial; y, por otro, los procesos de resistencia que se oponen al colonialismo; es decir, la resistencia de los sacrificadores que "con sus garras" arrancaron el corazón a unos cuantos españoles que andaban robando en tierras ajenas y, también, la resistencia de las hormigas, que ejecutaban la ira de Dios contra conquistadores y encomenderos, como pensaba Las Casas: "cuando Dios quiere afligir las tierras o los hombres [...], no le faltan con qué por los pecados las aflija, y [lo hace] con chiquitas criaturitas" (*Historia* 3: 472).

---

4 Según Enrique Dussel, la modernidad "'nació' cuando Europa pudo confrontarse con 'el Otro' de Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un 'ego' descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue 'descubierto' como Otro, sino que fue 'en-cubierto' como 'lo Mismo'" (*1492: El encubrimiento* 10; 59). Este *ego conquiro* es la condición de posibilidad del *ego cogito* cartesiano moderno.

Insensible al valor político o teológico de sacrificadores y hormigas, Carlos Fuentes despliega la misma odiosa metáfora agro-colonial en *El naranjo* (1993), una colección de fantasías de dilatación o hinchamiento hispanista como las que emocionan a Alvar. En Fuentes, el conveniente naranjo —multicultural, migrante y mestizo— es trasplantado una y otra vez por Cristóbal Colón, Hernando Cortés, Jerónimo de Aguilar y hasta Cornelio Escipión y, de nuevo, sirve para conjurar por un lado la violencia, la destrucción, el horror del colonialismo y por otro, el retorno de las mil y una insurrecciones contra la opresión.

Los naranjos sembrados y escritos por Bernal Díaz del Castillo fueron signos en el texto de la *Historia verdadera*, en el espacio conquistado y en los relatos del presente. Simbólicamente, significan para Bernal (y para Alvar y Fuentes) el triunfo de la modernidad colonial: se plantaron al lado de un templo idólatra y germinaron pese a los otros, las hierbas y las hormigas. El triunfo épico de los naranjos no es una constatación de la realidad, sino de una realidad naturalizada por el colonialismo. Pero si pensamos en los sacerdotes idólatras que supuestamente cuidaron los naranjos y que fueron ellos y sus dioses borrados de la faz de la tierra, o en la terquedad contra-colonial de las hormigas y la maleza, o en los mexicanos migrantes y pobres que hoy cultivan las naranjas..., entonces, las malezas del texto, los insectos rizomáticos invocados, los obreros explotados retornan y desafían cualquier lectura empática o reivindicativa de la *Historia verdadera*. Lo reprimido por la escritura y la modernidad colonial, reemerge para recordarnos que la victoria de ésta no es —no tiene que ser— definitiva.

Creo que nuestro trabajo crítico no debe ser el deshierbe y cuidado del naranjo de la modernidad colonial bajo cuya frondosidad seguimos leyendo y enseñando; ni el cultivo del orden de lo dado, ni la celebración de la *tradición conformista que nos precede*, como diría Walter Benjamin.[5] La crítica —en la tradición con la me identifico— quiere alejarse tanto como sea posible del legado de conformismo que sigue dominando un importante sector de los estudios

5 Para Benjamin, los grandes bienes culturales y la tradición que los canoniza sirven de "instrumentos a las clases dominantes". En "cada época —dice— es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla" (Tesis VI, *Aviso de incendio* 75).

literarios. Me refiero a lo que José Rabasa ha llamado "el legado colonial que determina nuestro discurso" (*Writing Violence* 35); un discurso que manifiesta consciente o inconscientemente una empatía o identificación con la modernidad colonial.[6] Ese legado puede alcanzarnos inesperadamente en el recodo de cualquier camino, como cuando se rescata "la voz de los maestros" y grandes libros del canon, o se habla de la "literatura colonial" como el origen de la literatura latinoamericana o del realismo mágico, o cuando se hace de un escritor barroco, hispánico e imperial un abanderado del feminismo o de los derechos humanos. Todos estos gestos son formas de la empatía con la tradición que justifica el presente.

Este libro lee una serie de textos canónicos de Bernal Díaz del Castillo, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Bartolomé de Las Casas, Michael de Carvajal, sor Juana Inés de la Cruz, José de Anchieta, Antônio Vieira y otros, con un resentimiento confeso contra los naranjos y las rosas que conmueven a Manuel Alvar y a Carlos Fuentes. No busca rescatar ni reiterar la canonización de esos textos ni como grandes legados del presente, ni como si fueran instancias contracoloniales, como cuando se alega que Bernal Díaz del Castillo fue un historiador de los sin historia, que *Naufragios* de Cabeza de Vaca narra la historia de un conquistador transculturado solidario con el Otro, o que en las loas eucarísticas de sor Juana hay una reivindicación subalterna o una literatura menor.[7]

---

6 Cuando perpetuamos ciertas lecturas canónicas no solo repetimos el canon, sino que reiteramos la violencia discursiva de los textos leídos (en algunos casos incluso, la crítica llega a velar dicha violencia). Rabasa ha propuesto desleer la llamada "literatura colonial" examinando sus violencias, silenciamientos y falacias (como en el caso de su magistral lectura de Cabeza de Vaca que inspira la mía) o leer otras tradiciones culturales no hegemónicas. Sus últimos trabajos son un intento serio de hacerlo; una suerte de catarsis necesaria, de diálogo con textualidades otras, para empezar a des-pensar "el legado colonial que determina nuestro discurso". Por supuesto la lectura de una tradición indígena no rompe per se con las determinaciones que perpetúan epistémica y simbólicamente la violencia colonial del trabajo crítico. El importantísimo trabajo de traducción y edición de textos nahuas de Miguel León-Portilla, por ejemplo, coadyuva el nacionalismo indigenista mexicano que es cómplice en la reiteración de la colonialidad del presente. En otras palabras, la lectura de textos indígenas no es una garantía de descolonización del pensamiento.

7 Véase sobre Cabeza de Vaca el capítulo 2 de este libro, así como mi ensayo "Going Native, Going Home"; respecto de sor Juana expongo el argumento en el capítulo 4, así como en varios artículos anteriores.

Enfrentados al "legado colonial que determina nuestro discurso", estos ensayos buscan alborotar hormigas o privilegiar la *maleza*, para usar dos ejemplos de la insurgencia rizomática propuestos por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Las hormigas, por su puesto, siempre vuelven y uno nunca puede librarse completamente de ellas porque lo suyo es el retorno y el desafío del exterminio. Deleuze y Guattari, citando a Henry Miller, nos recuerdan asimismo que la hierba "es la Némesis de todo esfuerzo humano" y que, aunque "no produce lirios, ni barcos acorazados, ni Sermones de la Montaña [...] crece entre las cosas", se cuela entre los resquicios y, al final, se sale con la suya (18; mi traducción). Las hierbas y malezas rizomáticas esperan su momento solapadas bajo el esplendor de la ciudad, los monumentos, las losas del palacio, los rosales y la escritura colonial. Retornan siempre, aquí y allá, como diferencia y resto indómito de lo sobrecodificado. Hierbas y hormigas producen discontinuidades dentro de lo que parece unitario, unívoco y significativo; tienen la potencia de producir *rupturas a-significantes*[8] y desordenar el sentido de la escritura colonial.

Contra la lectura fetichista neocolonial de los textos canónicos y contra su redención política *a-posteriori*, prefiero pensar no *lo que dice* un texto (asunto de la tradición) sino *lo que desdicen* ciertos detalles textuales. Como en el caso del psicoanálisis o de la iluminación profana de la historia en Walter Benjamin, se trata de aislar el detalle heterogéneo y extraño (la hierba, las hormigas, los espectros de los sacerdotes y dioses extirpados), y enfrentarlo a la pretendida coherencia y unicidad de un texto.

2. La cuestión colonial

El colonialismo no solo reterritorializó espacios y personas, sino que además, sobrecodificó al Otro y al mundo ajeno para apropiarlo o exorcizarlo; para in(ex)cluirlo simbólicamente, mediante

8 Deleuze y Guattari llaman *rupturas a-significantes* a las líneas de fuga por las cuales se rompe la ilusión de unidad del libro como sistema significativo. Antes que un árbol, un libro es un rizoma en el que proliferan estas rupturas. Gracias a ellas, la coherencia semiótica es desafiada constantemente por "regímenes asemiológicos de signos, signos a-significantes" (*A Thousand Plateaus* 9, 30, 68).

elaborados sortilegios y conjuros escriturarios. No fue ésta, claro, una escritura en tabula rasa sino reescritura de un mundo ya codificado, complejo y lleno de sentido. Hablamos de un mundo que fue encubierto por la letra, como dice Enrique Dussel, renombrado y hecho objeto de posesión por la escritura, como indica Patricia Seed, y, en fin, sometido a diversas formas de violencia simbólica y epistemológica.[9] Significantes como *indígena* e *indio*, *caníbal*, *Nuevo Mundo*[10], *América*, *Nueva España* y *Brasil* (por mencionar algunos) son precisamente densas sobrecodificaciones de la otredad americana. Lo mismo puede decirse de las etnografías y de los mapas e ilustraciones del territorio, o de las imágenes de monstruos y rarezas. Incluso los textos del Otro fueron reescritos, ignorados, arrebatados, hechos cenizas (recuérdese las hogueras de códices en Yucatán), o traducidos a la mismidad lingüística y epistemológica europea.[11] Me refiero aquí, en términos generales, a procedimientos

9 La supuesta naturaleza ágrafa y presimbólica de las culturas indígenas que insinúan críticos como Tzvetan Todorov, no tiene asidero teórico y, como han anotado numerosos estudiosos, es simplemente una muestra del logocentrismo o "metafísica de la escritura fonética". Contra la idea de "sociedades ágrafas", Jacques Derrida afirma que si "se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria, practica la escritura en general. A la expresión de 'sociedad sin escritura' no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico, de la escritura. [...El eurocentrismo p]or un sólo y mismo gesto [...] desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y [...] rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos" (*De la gramatología* 143-144). Siguiendo esta apertura radical de la noción de escritura, Walter Mignolo señala cómo al asociarse la escritura al objeto conocido como *libro* y al sistema alfabético europeo, la modernidad colonial frecuentemente desconoce o minusvalora la escritura de los otros (*The Darker Side* 76-96). Gordon Brotherston, por su parte, muestra el prejuicio eurocéntrico hasta del propio Derrida quien propone su idea inclusiva y amplia de escritura a espaldas e ignorando textos americanos como el *Popol Vuh*, los quipus andinos, o los códices mesoamericanos ("Towards a Grammatology of America" 61-77).

10 Se escribe sin comillas; éstas deben sobreentenderse en "Nuevo Mundo", lo mismo que en "indio" y "Descubrimiento" (O'Gorman 1958).

11 Como indica Rabasa, "la producción de meros efectos de realidad no es lo único que entra en juego en la escritura colonial del mundo, sino también la subyugación de los conocimientos indígenas que acompaña la emergencia de una mirada del mundo etnocéntrica" (*De la invención* 27).

mediante los cuales la escritura colonial inventa, instituye, reescribe territorios, pueblos y culturas, y resignifica o borra instancias de resistencia y pugna.[12]

La *cuestión colonial* es —hay que insistir— escrituraria y, como veremos, espectral, lo que no significa que sea homogénea, ahistórica, o irrelevante en las agendas políticas del presente (todo lo contrario); lo que sucede es que enfrentamos aquí una serie de textualidades. Nuestro objeto es el frágil resto simbólico de la Historia; las cenizas evanescentes de "lo que un día fue 'real'", diría Paul Ricœur (*Tiempo y narración* 3: 778). Fredric Jameson arguye que la "historia es inasequible para nosotros excepto en forma textual" de manera que "nuestra aproximación a la misma y a lo Real, necesariamente pasa por su textualización previa; y su formulación narrativa en el inconsciente político" (*The Political Unconscious* 35). Esa formulación o encriptación es la condición de su retorno. Dicho de otra manera, aquello que la letra conjura y sobrecodifica —la cosa colonial— regresa como espectro de la historia. La cuestión colonial se escribe y a su vez se inscribe; es *conjuro* o sortilegio escriturario y *conjura* o confabulación; asedio *al* Otro y asedio *del* Otro.[13]

Por *cuestión* no quiero decir entonces simplemente asunto, sino también conjura, interrogación y crítica desde el enigma de signos que emergen espectralmente.[14] Este libro tiene que ver entonces con las *rupturas asignificantes* de la escritura colonial y con los fantasmas de aquello que ésta conjura y que a su vez asedian al cuerpo

12 Ciertamente, desde el siglo XVI existe un evidente proceso de "letramiento indígena" y de hibridación de la escritura alfabética que matizan las ideas de borramiento y sobrecodificación colonial. Joanne Rappaport y Tom Cummins hablan incluso de una "ciudad letrada indígena" paralela a la que Ángel Rama describió en su clásico *La ciudad letrada* (143-191). No comparto la caracterización de dicha ciudad letrada indígena como paralela, lo que supondría una separación. Rappaport y Cummins mismos estudian los entrecruces de estos sistemas. Numerosos estudiosos como James Lockhart, Serge Gruzinski, John Sullivan y Matthew Restall, entre otros, han estudiado este proceso de apropiación e hibridación de la escritura alfabética europea entre comunidades indígenas.

13 Asedio que, como veremos, no es del *Otro en sí mismo*, sino de su diferencia espectral.

14 En el sentido de que *cuestión* es "pregunta que se hace con intención dialéctica", polémica, "gresca" o riña, "punto o materia dudosa o discutible, [...y] problema" (*Diccionario de la RAE* 621).

escriturario; esto es, los fantasmas que se conjuran contra el sentido de la letra. Me refiero en particular a la violencia colonial que disimulan los naranjos, las rosas y otras florituras escriturarias y, especialmente, a las luchas contracoloniales que anuncian las hormigas: la lucha y muerte de un conquistador tránsfuga que se unió a los indios (capítulo 1); la extrañeza de un terrorífico brujo indígena que burla la diferencia colonial (2); la rebeldía de unos personajes indígenas en la primera obra de teatro imperial sobre la conquista y en dos loas eucarísticas del Barroco mexicano (3 y 4); la historia de un negro asesino en serie, enemigo de las autoridades coloniales en el siglo XVIII y de la nación desde el XIX (5); y la invocación antropofágica del archivo colonial contra la modernidad (6). Esos son algunos de los espectros que este libro invoca mediante la cita de una serie de signos discordantes que extrañan la lectura y permiten el destello de lo que Benjamin llamó *imágenes dialécticas*; es decir, aquellas imágenes del pasado que se traen al presente extrañadas de su tiempo, y que permiten rememorar la historia cultural en la tradición de los oprimidos y arrebatársela al conformismo (en este caso, al legado colonial que denuncia Rabasa). Gracias a la potencia dialéctica del extrañamiento o desfamiliarización,[15] la imagen dialéctica —o el espectro, como dirá Jacques Derrida— produce una iluminación profana o conocimiento político del pasado, del presente y de lo por venir.

El descubrimiento del Nuevo Mundo, la *primera* visión de tierra, el desembarco en la *primera* isla, la *primera* fundación, los *primeros* naranjos, y otros mo(nu)mentos "primeros" que reclama el colonialismo, pueden ponerse, por ejemplo, en cortocircuito con la primera violación; esto es, la primera reportada en América. Me refiero al conocido relato[16] de "la 'bellísima' canibalesca rebelde que Colón le regaló a Michele Cuneo en el segundo viaje, y que éste

15 Como indicó Victor Shklovsky, la desfamiliarización (*ostranenie*) hace que los signos familiares (domesticados por la tradición) se hagan "extraños" o "desconocidos", incrementando la dificultad y la duración de la percepción, haciéndolos nuevos, como si los estuviéramos viendo por primera vez (15-30).

16 Numerosos críticos han reparado en este pasaje; por ejemplo, Consuelo Varela, Noé Jitrik, Beatriz Pastor, Sara Castro-Klaren y yo mismo en *Canibalia* al hablar de la figura colonial de la feminidad siniestra que es a un mismo tiempo temida y objeto de deseo.

tortura hasta que se porta, según él, como una meretriz 'armaestrata a la scola de bagasse'" (*Canibalia* 117). Cuneo escribe o, deberíamos decir, confiesa:

> Estando yo en la barca tomé una caníbal bellísima, la cual me regaló el señor Almirante; y teniéndola en mi camarote, al estar desnuda según su usanza, me vino deseo de solazarme con ella; y al querer poner en obra mi deseo ella, resistiéndose, me araño de tal modo con sus uñas que yo no hubiese querido entonces haber comenzado; pero visto aquello, [...] agarré una correa y le di una buena tunda de azotes, de modo que lanzaba gritos inauditos que no podrías creer. Por último, nos pusimos de acuerdo de tal manera que os puedo decir que de hecho parecía amaestrada en la escuela de rameras (Consuelo Varela y Juan Gil 242).

La escritura colonial encripta la violencia que la hace posible y los arañazos y gritos que se le oponen. Este pasaje, sin embargo, ofrece una imagen dialéctica del pasado que, extrañada en el presente, ilumina la violencia colonial, la resistencia contracolonial y los términos históricos del "acuerdo" y la sujeción "voluntaria" de esa niña secuestrada, torturada y violada a fines de 1494. Pensemos por un momento en esa violencia, evidentemente encriptada, que por un lado fue y, por el otro, sigue siendo de múltiples maneras. Estamos separados de los gritos y el dolor por la escritura colonial que, al mismo el tiempo, hace presente esa violencia. La letra nos separa del y nos acerca al horror.

No nos llamemos a equívocos. El colonialismo escribe y siembra naranjos y rosas sobre campos de muerte. Las Casas recordaba en su *Brevísima relación de la destruición de las Indias* (1552) que, entre todas las "cosas admirables" y "hazañosas" ocurridas desde el "maravilloso descubrimiento", estaban "las matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos y provincias [...] que en ella se han perpetrado" (6, 7). Karl Marx señala, en una de sus escasas referencias a la conquista, cómo en América (así como en África e India) se movilizaron violentos procesos de acumulación primitiva:

> El descubrimiento de oro y plata en América, el exterminio, esclavización y sepultamiento de la población indígena en las minas, el comienzo de la conquista y el saqueo de la India, la conversión del continente africano en coto de caza de negros esclavos: son todos hechos

> que señalan los albores de la producción capitalista. Estos procesos idílicos representan los momentos fundamentales de la era de la acumulación originaria (*Capital* 915; mi traducción).[17]

Siempre se puede afirmar que ese tipo de acumulación extintiva dio paso a otra que permitió, e incluso promovió, la reproducción de la vida; una acumulación morigerada por la emergencia de una biopolítica colonial; pero el norte de esta biopolítica fue —insistamos— asegurar la continuidad de los procesos de dominio y explotación laboral en América.[18] También se puede alegar *à la* Manuel Alvar —o *à la* Carlos Fuentes— que de este violento proceso, surgieron las nuevas sociedades y culturas mestizas latinoamericanas, lo que equivale a tratar de redimir el horror colonial con "la idea", como intenta y no logra el personaje Marlow en *Heart of Darkness* (1899):

> Se apoderaban de todo cuanto podían, porque podía ser tomado. Aquello fue simplemente pillaje violento, asesinato agravado a gran escala, cometido por hombres enceguecidos, como son ciegos, por lo general, quienes lidian con la oscuridad. La conquista de la tierra —que generalmente significa arrebatársela a quienes tienen la tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras— no es una cosa bonita cuando uno se queda mirándola detenida y largamente. Lo único que la redime es la idea (Joseph Conrad 8; mi traducción).[19]

---

17 "The discovery of gold and silver in America, the extirpation, enslavement and entombment in mines of the indigenous population of that continent, the beginnings of the conquest and plunder of India, and the conversion of Africa into a preserve for the commercial! hunting of blackskins, are all things which characterize the dawn of the era of capitalist production. These idyllic proceedings are the chief moments of primitive accumulation".

18 Desde las primeras décadas del siglo XVI se adelantaron propuestas y "reformas" humanitarias tendientes a evitar la despoblación y lograr una acumulación colonial *reproductiva* de las fuerzas de trabajo (véase Jáuregui y Solodkow, "Biopolitics and the Farming (of) Life" 127-166).

19 Transcribo el original en inglés: "They were conquerors, and for that you want only brute force-nothing to boast of, when you have it, since your strength is just an accident arising from the weakness of others. They grabbed what they could get for the sake of what was to be got. It was just robbery with violence, aggravated murder on a great scale, and men going at it blind —as is very proper for those who tackle a darkness. The conquest of the earth, which mostly means the taking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the idea only" (Joseph Conrad, *Heart of Darkness* 8).

Los "métodos de la acumulación primitiva son todo menos idílicos" y su historia está escrita en "letras de sangre y fuego" (Marx, *Capital* 874-875). La reterritorialización colonial —en tanto despliegue de violencia material y simbólica— no produce campos de rosas, sino de cuerpos, no huele a azahares, sino a sudor y sangre, y no emerge de ella una modernidad redimida en las ideas, sino inculpada por una muchedumbre de fantasmas. La historia cultural latinoamericana, signada por el trauma de continuas olas de desposesión, violencia y luchas, no permite la clausura del pasado, que regresa espectral en la escritura. Corresponde a la crítica conjurar esos espectros. Ésta es, en pocas palabras, la cuestión de la cuestión colonial.

3. Espectros coloniales

> "Todos los que hasta aquí obtuvieron la victoria participan de este cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos [...]. A este cortejo triunfal [...] pertenece también el botín. Lo que se define como bienes culturales". (Walter Benjamin, Tesis *VII, Aviso de incendio 81*)

La escritura colonial es un conjuro y cortejo letrado que marcha sobre cuerpos y despojos, sobre pueblos, territorios y culturas, celebrando prematuramente la victoria de la modernidad colonial. Es encriptación y a la vez llamado. Podemos pensarla como un gesto funerario que entierra a los otros, pero que en cierto sentido deja restos insepultos o pasibles de exhumación crítica y que, a su pesar, convoca los espectros que conjura. En ella opera no solo la desaparición del Otro, sino también su reaparición anticipada y espectral.

El espectro no es el Otro, sino "el otro que la mismidad guarda, como guarda un cuerpo un cementerio, sin ser propietario del mismo" (Parkin-Gounelas 137). Toda apropiación, toda sobrecodificación, toda (re)escritura o traducción es inexorablemente diferencial. El retorno siempre es el retorno de la diferencia (Deleuze, *Nietzsche* 46-49). No regresa la otredad *misma* reescrita o borrada ni lo ido inaccesible sino su espectro. Podemos pensar, entonces, en el espectro como en el signo de lo que debía permanecer enterrado pero que retorna como diferencia engañosa e inquietante. Por un

lado, el espectro que "regresa" no es el mismo, sino la apariencia de lo ausente. Por otro, los espectros espantan, alteran y alienan la mismidad. El retorno del espectro es entonces diferencial y político; nunca la mismidad, sino la otredad cargada de resentimiento, furia y amenaza.

Sebastián de Covarrubias dice que fantasma "es lo mesmo que visión fantástica o imaginación falsa [...], visión, visio, *spectrum*". Según él, estas visiones son causadas por "flaqueza de cabeça" o "por el mucho miedo que la persona tiene, y qualquiera sombra o cuerpo, no distinguiendo lo que es, le parece aquello que él teme y tiene representado en su imaginación". El miedo hace que se confundan las sombras con la cosa temida. Los espectros también pueden ser, dice, visiones sobrenaturales ya internas o imaginarias, ya externas o fenomenológicas:

> permitiéndolo Dios, el demonio suele causar estas visiones interiormente en la potencia imaginativa y exteriormente tomando cuerpo fantástico. Y en esta forma han sucedido muchos casos particulares de visiones, y assí a hombres buenos y santos, como a otros perdidos (584, 585).

Covarrubias propone una definición de fantasma como espectro (i.e., imagen o representación visual), alude la no correspondencia del espectro con lo que parece, y alega su naturaleza pavorosa y potencia sobrenatural. A la pregunta "¿Qué es un espectro?" Jacques Derrida responde, como si hubiera leído a Covarrubias, diciendo que "es la frecuencia de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible [...y] también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver". El espectro es el retorno que "da miedo o impresiona a la imaginación" (*Espectros de Marx* 116, 167).

A partir de *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (1993) de Derrida, la noción de *espectro* ha cobrado una preeminencia teórica innegable. Derrida invoca a Karl Marx (o a su espectro) para cuestionar el triunfalismo neoliberal del "fin de la historia" y proponer una antiontología o *hauntologie* política, neologismo que remite tanto a lo que en castellano podríamos llamar una *fantología*, o conocimiento

de lo fantasmal, como a una *rondología* o logos sobre el asedio del espectro.

Se ha dicho con cierta razón que lo espectral resiste la conceptualización y cualquier intento de identificación binaria.[20] El espectro "no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente", "no ha ocurrido ni llegado", y no es "ni el aparecer ni lo desaparecido"; "es" simultáneamente aquello asediado y lo que asedia; se mueve entre la vida y la muerte, entre el pasado y el presente, y anuncia lo porvenir (13, 31, 64, 115, 194). Lo espectral, dice Derrida "no es" en el sentido que "no es ni sustancia ni esencia ni existencia, [y] no está nunca presente como tal" (12). Podríamos definir el espectro como la pseudo-presencia de lo ausente. Para Fredric Jameson la *hauntologie* —o respuesta derridiana a la ontología— resalta "las propias incertidumbres de lo espectral, que no promete ningún rendimiento, ni cosa alguna sobre la que uno pueda construir algo sólido" ("Marx's" 38, 39).[21] Con cierta irritación, Terry Eagleton anota que el giro espectral derridiano se debate entre un discurso filosófico riguroso y un lenguaje poético que se presta a la parodia, habida cuenta de su sintaxis enrevesada y atropellamiento irritante de preguntas retóricas ("Marxism without Marxism" 85).

A riesgo de caer en el juego retórico que irrita a Eagleton, debemos intentar cierta aproximación conceptual a lo espectral.[22] Derrida usó frecuentemente y de manera intercambiable los términos *spectre* y *fantôme*, aunque privilegiando la categoría teórica de *espectro*[23] que

---

20 Así lo sostienen entre otros Julian Wolfreys en "Preface: On Textual Haunting" (70),

21 Para Jameson lo único que dice el espectro si algo dice es que "lo presente y vivo no es escasamente autosuficiente, como pretende ser" y que el refulgente "presente de lo posmoderno y del fin de la historia, y el nuevo orden mundial del capitalismo tardío, inesperadamente nos traiciona" ("Marx's" 39; mi traducción).

22 Algunos comentaristas de Derrida, llevan el juego inteligente de la deconstrucción espectral a la inteligibilidad obtusa. Julian Wolfreys dice por ejemplo que el término *espectro* no nombra algo, o que más precisamente nombra lo que es "neither something, nor nothing" (71).

23 Sonja Stojanovic afirma que Derrida "used these terms ('spectre', 'fantôme' and even the english word ghost) interchangeably (sometimes in the same sentence) and noted that they are 'à peu près équivalents'" (4). Aunque Derrida usa frecuentemente *fantasma* y *espectro* como sinónimos, prefiere la noción propiamente teórica de espectro que, en mi opinión, sortea la ofuscación literaria que produce la palabra *fantasma*. Por otro lado, Derrida contrapone *espíritu* a *espectro*.

definió como "una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo [...] del espíritu" (20). ¿Se refiere Derrida al mundo... o a un ultramundo inasequible fenomenológicamente? Evidentemente, el espectro desafía esta cuestión y la opción binaria que supone la pregunta. En otras palabras, el espectro es una *categoría conceptual dialéctica* que conjuga una serie de contradicciones indecidibles y difíciles de decir: "El espectro se convierte más bien en cierta 'cosa' difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral" (20).[24] Como anotó con agudeza Fredric Jameson, los "fantasmas son siempre materiales" pues resisten las estrategias de sublimación y sobre todo de idealización (52).[25] Solo que esta materialidad está calificada y es paradójica y tenue: lo que "distingue al espectro [...] del espíritu, [...] es una *fenomenalidad sobrenatural y paradójica*, sin duda, la visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible o una invisibilidad de un algo visible" (Derrida, *Espectros* 21). Nótese la insistencia en la paradoja perceptiva que define lo espectral: visibilidad de lo invisible o invisibilidad de lo visible. Tratemos de sortear el riesgo de lo obtuso.[26] Permítasenos hacer una explicación más pedagógica que teórica de esta (in)visibilidad del espectro, mediante dos ejemplos no literarios.[27]

---

24 El "cuerpo fenoménico del espíritu: ésta es la definición del espectro. El fantasma *es el fenómeno del espíritu*" (153).

25 La obra de Derrida es una "desmitificación de la ideología de lo espiritual y del idealismo"; el concepto de espectralidad está concebido de hecho para "socavar ideología del espíritu mismo" (Jameson, "Marx's" 50, 51).

26 Mi aproximación pedagógica a la dificultad conceptual no está libre de riesgos como el de cierta simplificación de lo teórico o el de la hipóstasis del ejemplo para la elucidación de aquello que como el espectro, elude la claridad.

27 Mientras que la palabra *fantasma* evoca ciertas imágenes literarias, *espectro* evoca el campo de la física y la óptica. El *fantasma* al ser familiarizado por el Romanticismo, ha perdido su capacidad de extrañar al mundo. En física, los espectros son emanaciones o, etimológicamente, *imágenes* (del latín *spectrum*) de ciertos fenómenos o cuerpos: "Espectro: 1. Un despliegue o área de intensidad de radiación (partículas, fotones o radiación acústica) [producto o] función de la masa, el momentum, la longitud de onda, la frecuencia, o alguna otra cualidad cuantificable. 2. El conjunto de frecuencias, longitudes de onda o cualidades cuantificables involucradas en un proceso; por ejemplo, cada elemento tiene un espectro para la emisión o absorción de luz que lo caracteriza. 3. Un rango de frecuencias dentro del cual la radiación tiene alguna característica específica, como espectro de audiofrecuencia, espectro ultravioleta o espectro de radio" (Sybil Parker 411).

1) La *visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible* puede elucidarse un poco pensando en lo que se denomina *espectro* en los análisis de los substratos de obras de arte pictórico. Me refiero a la visualización de elementos invisibles, ya porque el ojo humano no sea capaz de distinguirlos, o porque hayan sido borrados, o porque estén ocultos y sepultados debajo de la superficie visible de la pintura. Aquello no visible puede regresar —no en sí mismo, sino como *espectro*—, gracias al uso de la radioscopia o la espectroscopia[28] que revelan imágenes fantasmagóricas de cuadros de otros pintores, versiones alternativas de la obra, trazos y correcciones, borraduras y añadidos. Así, una radiografía del cuadro *John Dee Performing an Experiment Before Elizabeth I* de Henry Gillard Glindoni (1852-1913) hecha en 2015 reveló la imagen espectral de unas calaveras que habían sido eliminadas del cuadro por razones no del todo claras [il. 32]. El espectro no es la cosa elusiva, borrada o cubierta (las calaveras "originalmente" pintadas[29]), sino la imagen tenue que la re-presenta y que visibiliza su ausencia (volveremos sobre esta imagen en la "In-conclusión" de este libro).

2) El segundo ejemplo atañe a la "invisibilidad de un algo visible" que distingue al espectro. Dicen los astrónomos que las estrellas que atisbamos en el firmamento son visibles como signos lumínicos de un tiempo fenecido. Quien mira las estrellas, mira huellas de huellas y mira hacia atrás en el tiempo. No vemos el cuerpo celeste, sino su espectro titilante, su "algo visible"; la imagen o *spectrum* de lo que ya no es. El Sol que aparece cada mañana y que ahora mismo

28 La *radioscopia* permite la visualización espectral del interior de ciertos cuerpos mediante una emisión radiactiva que penetra y *traspasa* de manera diferencial las densidades de lo radiografiado imprimiéndolas en una placa sensible a dicha radiación. Al traspasar el cuerpo radiografiado la radiación se desacelera, y este cambio de velocidad es lo que genera la imagen o espectro de la radiografía (Sybil Parker 478; Rosen 345). La *espectroscopía* "es el estudio de espectros electromagnéticos, es decir, el análisis de la radiación electromagnética que llega a un detector" que hace perceptibles "las diversas frecuencias (o longitudes de onda) que la componen y las intensidades relativas de la radiación en esas frecuencias" (Rosen 297-298). La espectroscopia puede usar diversos tipos de radiación lumínica (luz ultravioleta e infrarroja, fluorescente, láser, etc.).

29 "La noción habitual de *huella* supone la idea de un original al que se refiere, del que es huella y que es hallado en la percepción. Sin embargo, el rasgo singular de la huella derridiana es precisamente la imposibilidad de encontrar originales en su presencia inmediata" (Vásquez Rocca 8).

se oculta llenando de luminosidad rojiza este cuarto es el espectro de lo acaecido hace más o menos ocho minutos y veinte segundos. El espectro nunca coincide temporalmente con el cuerpo de donde emana. En realidad, esta asincronía, que es evidente a nivel cósmico, nos acompaña fatalmente: el mundo que leemos no es inmediato ni ontológico, sino, en cierto sentido, espectral. La huella no se deriva de una presencia sino de otra huella evanescente.[30]

Así, los cuerpos y fenómenos que no son visibles, que no están o que están en *espíritu* (como diría Derrida) son visibles como apariencias y restos precarios de lo ausente, borrado, oculto, inaudible, invisible. Empero, la aparición espectral —por tenue y aérea que parezca— siempre es corpórea: el espectro es *algo* en el mundo, solo que *lo es como huella y en representación de ausencias*. Su retornos no es una cuestión que le concierna al espiritismo, sino a la crítica que, como dice Derrida, se ocupa de los conjuros y, especialmente, de las conjuras.

Ciertamente todo cuerpo en el mundo es un cuerpo ido en cuanto solo son perceptibles sus espectros y no su mismidad;[31] sin embargo, el gesto deconstructivo posmoderno de llevar el no-concepto del espectro a sus últimas consecuencias no debe despolitizar la propuesta derridiana. El espectro no es simplemente aquello que nos revela la falacia ontológica, dejándonos impotentes en medio de un mundo fantasmagórico. El giro espectral es un "giro ético de la deconstrucción" pues, como señala Colin Davis, el espectro "ocupa el lugar del Otro en el sentido Levinasiano", como una irrupción no enteramente comprensible, pero respecto de la cual somos responsables (53). Recordemos que *Espectros de Marx* es un ensayo sobre el retorno de lo que no está y, en este sentido, es tentativa de una "política de la memoria, de la herencia, [...] de generaciones

30 Para Derrida, la hauntología reemplaza la ontología pues el mundo es espectral: "tampoco hay Dasein sin la inquietante extrañeza, sin la extraña familiaridad (*Unheimlichkeit*) de algún espectro" (117).

31 Los signos espectrales "aparecen" como pseudo presencias y también como pseudo ausencias. Esta espectralidad del mundo retorna siempre en la interpretación, que como bien dice Vásquez Rocca siguiendo a Derrida, "no nos entrega nunca los objetos en su verdadera presencia, sino como 'huellas' que nunca se podrán hacer plenamente presentes;" esto es, "huellas de huellas" ("Derrida: deconstrucción" 5, 7).

de fantasmas, es decir, de ciertos otros que ya no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros" (12), pero que no han acabado de irse. El verdadero rendimiento político del espectro radica entonces en la en la invocación de ausentes mediante la lectura política de "sus" restos.

Insistamos; la *fantología* tiene que ver con el regreso, pero no con el imposible regreso de lo mismo, sino del "algo visible" fugaz y precario que queda. En la escritura colonial nos esperan cenizas y ruinas no ontologizables de lo borrado por la modernidad que se conjuran como cuestión, problema y contención: "un tropel de fantasmas [...]: sudarios, almas errantes, ruidos de cadenas en la noche, gemidos, carcajadas chirriantes, y todas esas cabezas, muchas cabezas que nos miran invisibles, la mayor concentración de todos los espectros en la historia de la humanidad" (*Espectros* 123-124). La aparición textual de esos espectros es irrupción política. Vienen a cobrar deudas irredimibles.

4. La deuda crítica

El crítico, como dijo Paul Ricœur del historiador, tiene "una deuda con el pasado, una deuda de reconocimiento con los muertos" (*Tiempo y narración* 3: 837-838), pero no hay suficientes fondos en el archivo para pagar esa deuda; ningún documento ninguna huella, puede hacer presente el pasado en su mismidad. El "pasado del tiempo" —dice Ricœur— es "abolido y preservado en sus huellas" (3: 779),[32] que son presencia sucedánea de lo no presente o, lo que es lo mismo, las recurrencias fantasmagóricas de lo ido. Los espectros reclaman o cobran deudas en representación de los que ya no están: son tenues procuradores de la justicia; y el crítico, un deudor insolvente. Y, sin embargo, lo que orienta la lectura crítica es precisamente ese vínculo que nos compele a pagar lo impagable;

32 Como señalaba Ricœur, las "construcciones del historiador ambicionan ser reconstrucciones más o menos aproximadas de lo que un día fue 'real'" (*Tiempo y narración* 3: 778). Esta ambición es siempre paradójica y desmedida: se trata de la conjura escrituraria de "un pasado del tiempo abolido y preservado en sus huellas" (779). Aunque Ricœur no habla de espectros, los anuncia al hablar de huellas del "tiempo abolido y preservado".

a seguir horadando el archivo en una serie de huellas espectrales "que significan sin mostrar". La labor crítica no tiene sentido sin el imperativo espectral y ético de dicha deuda: "desde el momento en que la idea de una deuda con los muertos, con los hombres de carne y hueso a los cuales algo sucedió realmente en el pasado, deja de dar a la investigación documental su finalidad primera, la historia pierde su significación" (Ricœur, *Tiempo y narración* 3: 806, 931).

Es notable la coincidencia —al menos poética— de esta hermenéutica de la huella del pasado de Ricœur con el reclamo del espectro propuesto por Derrida, por una parte, y con la crítica benjaminiana de la historia, por otra. Walter Benjamin propone una crítica deficitaria, que trabaja con fragmentos, que se encuentra en deuda con los muertos, y que invoca constantemente el pasado de derrotas y desastres. De hecho, resulta evidente que el espectro que ronda *Espectros de Marx* no es Marx, sino Benjamin, pese al cuidadoso ninguneo de Derrida.[33] Lo que para Derrida es invocar espectros, para Benjamin es descontextualizar, sustraer, iluminar fugazmente ciertos instantes mediante imágenes dialécticas que (como los espectros) reúnen pero no concilian las contradicciones entre el pasado y el presente. Ambos proponen una suerte de crítica de los restos y de fractura radical del tiempo: "El pasado —aducía Benjamin— trae consigo un índice secreto que lo remite a la redención. ¿No nos sobrevuela algo del aire respirado antaño por los difuntos? ¿Un eco de las voces de quienes nos precedieron en la Tierra no reaparece en ocasiones en la voz de nuestros amigos?" (54). Benjamin

33 Benjamin es citado por Derrida pocas veces. Afirma que, si "el derecho se sustenta en la venganza, como parece lamentar Hamlet —antes que Nietzsche, antes que Heidegger, antes que Benjamin—, ¿no puede aspirarse a una justicia que, un día, un día que ya no pertenecería a la historia, un día casi mesiánico, se encontraría por fin sustraída a la fatalidad de la venganza? Y ¿está ese día ante nosotros, por venir, o es más antiguo que la memoria misma?" (*Espectros de Marx* 35). Derrida también alude brevemente la fuerza de la debilidad del mesianismo en Benjamin y en una nota comenta la figura del autómata que emplea Benjamin para relacionar dialécticamente el materialismo histórico y la teología (68, 69). "Habría que citar y releer, aquí, todas esas páginas —densas, enigmáticas, ardientes— hasta la alusión final a la astilla (la triza, la esquirla (Splitter) que lo mesiánico inscribe en el cuerpo del en-el-presente (Jetztzeit) y hasta la 'puerta estrecha' para el paso del Mesías, a saber, cada 'segundo'". Derrida dice que habría citar y releer (invocar) a Benjamin justamente porque no lo hace, y esta ausencia o ninguneo asedia todo el libro.

alegaba la existencia de un "acuerdo tácito entre las generaciones pasadas y la nuestra" que daría sentido mesiánico a la crítica: "Se nos concedió, como a cada generación precedente, una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer una pretensión. Nos han aguardado en la tierra" (55). Los muertos nos interpelan; nos ponen en deuda; el pasado es acreedor de cada generación y nuestra generación —como todas— está obligada a redimir el pasado. Ahora bien; la crítica no solo llega sin fondos, sino siempre tarde a "responder" por esa deuda.[34] A nuestro arribo, quienes nos esperaban, ya no están. Antes de nosotros llegar, los alcanzó el cansancio, la derrota, la muerte y el olvido; y en su lugar, quedó simplemente una deuda significada por un fantasma.

Nótese que la Tesis II de Benjamin no habla de la llegada triunfal de un rey o un mesías, sino de una "débil fuerza mesiánica" (55) que solo en lo que toca a su debilidad remitiría al Cristo de la teología paulina[35]. Se trata de un mesianismo sin Dios que reside en pedazos en el corazón de los hombres y las mujeres de cada generación. Para Benjamin la responsabilidad no es la recuperación de lo ido (pago imposible), sino su redención mediante el recuerdo de las luchas y derrotas pasadas. Ese recuerdo en el presente tiene el "don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza" (*Erlösung*) (Tesis VI, 75).[36] El rescoldo de la memoria abre el futuro de pasado. Y en ese futuro se juega la redención de los que ya no están.

Pero ¿cómo puede un mesías fragmentado y débil redimir a quienes murieron? Para Benjamin "articular históricamente el pasado"

---

34 "Ningún futuro puede reparar lo ocurrido a los seres humanos que cayeron", le escribía Max Horkheimer a Walter Benjamin (16 de marzo de 1937) criticando su idealismo y concepción "no cerrada de historia" que según Horkheimer llevaría a la creencia en un "juicio final" (Michael Löwy, en Benjamin, *Aviso de incendio* 57).

35 "[M]i potencia en la flaqueza se perfecciona. Por tanto, de buena gana me gloriaré más bien en mis flaquezas, porque habite en mí la potencia de Cristo. Por lo cual me gozo en las flaquezas, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias por Cristo; porque cuando soy flaco, entonces soy poderoso" (2 *Corintios* 12:9-10). Michael Löwy —siguiendo a Giorgio Agamben— sugiere que Benjamin reelabora una concepción paulina de la *potencia de la debilidad* (Benjamin, *Aviso de incendio* 68).

36 "El don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza" es la responsabilidad del crítico "convencido de que, si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar" (Benjamin, *Aviso de incendio* 75).

no es recuperarlo o "conocerlo tal como fue en concreto, sino [...] adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un momento de peligro" (Tesis VI, *Aviso de incendio* 75)[37]. El "verdadero rostro del pasado se aleja al galope" o pasa de largo velozmente; "sólo retenemos el pasado *como una imagen* que, en el instante mismo en que se deja reconocer, arroja una luz que jamás volverá a verse" (Tesis V, 71; énfasis mío). En otras palabras, el pasado que retorna se nos escapa; lo que regresa no es su "rostro" mismo o "verdadero" sino su imagen dialéctica o espectro; el relámpago fugaz y redentor de su recuerdo. Ese espectro puede desafiar la tradición, pero a su vez, está constantemente amenazado por la indiferencia y a punto de desaparecer en cada instante y en cada gesto crítico que no se reconozca en él.

En "cada época —dice Benjamin— es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla" (75). Michael Löwy señala que el "método benjaminiano de cita [...] consiste en despojar al autor de su texto, [...] como un salteador de caminos se adueña de las joyas de un rico viajero" (67). Benjamin aísla no solo los bienes culturales de su tradición sino que sustrae el pasado del contínuum de la historia mediante la des-familiarización del instante. Es precisamente mediante el saqueo a la tradición de los vencedores y el desafío al relato de la historia como cosa cumplida que se puede "cepillar la historia a contrapelo" o desde la "tradición de los oprimidos" e interrumpir la procesión triunfal que celebra el presente y marcha sobre los cuerpos de los derrotados (Tesis VII, 80, 81).[38]

---

37 Todas las citas de las tesis "Sobre el concepto de historia" de Benjamin provienen de la impecable edición de Michael Löwy *Aviso de incendio*. En cada caso, señalo el número de la tesis correspondiente para su fácil referencia en otras ediciones.

38 Benjamin no cree en el valor intrínseco de la civilización y de los "bienes culturales" y examina su función monumental y triunfal (la marcha sobre los cuerpos de los vencidos). En la Tesis VII dice que esos "bienes culturales" deben su existencia no a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. "No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie" (81). Esa marcha triunfal que acarrea su botín no cierra la historia. El materialismo histórico anuncia la posibilidad de trabar los carros de esa procesión. El crítico se une a esa procesión, la traba o la asalta; la aplaude o le arrebata sus trofeos y botín. La decisión es política. Siempre política. Cada interrupción crítica del cortejo triunfal anuncia un porvenir en el que la redención de los que ya no están es posible; en el que la deuda impagable que tenemos con los muertos, después de todo, se torna, por un momento, redimible.

Tanto la *imagen dialéctica* como el *espectro* regresan como signos insurgentes a desafiar esa tradición triunfalista; a desajustar el cuento y a ajustarle las cuentas a la tradición. Es necesario reconocerse en la imagen dialéctica o confabularse con los espectros para dar testimonio de la existencia de algo otro. Lo que hace la crítica materialista no es solazarse en el archivo, ni deshierbar malezas, ni encriptar fantasmas, ni disolver conjuras, ni colocar libros en un escaparate ya organizado por los vencedores, sino saquear el archivo, invocar fantasmas y desorganizar la biblioteca de la modernidad colonial.

5. Insurgencias espectrales

Decir *espectros* es decir *otros no presentes que rondan espectralmente el presente* y desquician la identidad temporal del pasado respecto del ahora.[39] Ahora bien, si el pasado fue, ya no es, pero ronda, entonces hablamos de un retorno enigmático. En efecto, el regreso de los espectros desajusta la frágil distinción de los tiempos según la cual el presente es el salto entre el pasado que ya no es y el futuro que no ha llegado y que, de hecho, no termina de llegar. Los espectros —en tanto rastros de ausencias— no vienen de parte alguna, sino del tiempo no-presente ¿Qué tiempo es ese? Una de las propuestas políticamente más significativas de Derrida es que el fantasma que regresa y ronda, aunque nos presente reclamos del pasado, en verdad "proviene del porvenir" (*Espectros* 13); se adelanta y viene antes de su tiempo (*pro- / por-*); el espectro *proviene* de lo que no ha venido aún; por ello anuncia y advierte. Al *provenir del porvenir* su razón es anticipatoria. En el pasado que no es y en el presente que se fuga, hay huellas espectrales del futuro, una suerte de *ruptura profética* o contrahistoria que habla desde la oscuridad de lo posible, como diría Foucault. Esa contrahistoria espectral cita el pasado desde la promesa del porvenir.[40]

---

39 El "momento espectral" es "momento que ya no pertenece al tiempo" (*Espectros* 14); tiempo que no coincide consigo mismo.

40 "[...] the history or counter history that is born of the story of the race struggle will of course speak from the side that is in darkness, from within the shadows. It will be the discourse of those who have no glory, or of those who have

El espectro carga consigo la potencia del levantamiento y la insurrección. Cada vez que se lo trata de encriptar o exorcizar mediante un conjuro, el espectro regresa inquietante. Como propone Derrida, nunca es más (im)pertinente un espectro que cuando se le conjura; cuando mediante ese acto equívoco que es la *encantación* (*conjuro*), la *invocación* (*conjura* o llamado de lo ausente) y la *confabulación* (*conjura* o conspiración contra el orden establecido), el espectro regresa del porvenir, a reclamar, cuestionar y desordenar el presente (*Espectros* 53-62). Si la escritura colonial es *conjuro* e intento de poner en su lugar o exorcizar al Otro, la lectura crítica es —o debe ser— una conjura, invocación y confabulación política de sus espectros. Este libro intenta releer ciertos textos coloniales y en ellos, ciertas insurgencias espectrales que retornan a frustrar el conjuro escriturario y colonial del Otro.

El primer capítulo examina varios momentos representativos de la (re)invención del personaje histórico-legendario Gonzalo Guerrero, el tránsfuga que dejó a los suyos por los otros hasta la muerte; el español que supuestamente murió luchando contra el colonialismo; y que hoy es un monumento paradójico y equívoco al triunfo del colonialismo. Náufrago y cautivo de los indios de Yucatán, Guerrero habría rechazado la oferta de rescate que le hizo Hernando Cortés en 1519 y, según la historiografía colonial, habría muerto peleando al lado de los indios. Sostengo que Guerrero es resultado de la codificación y sobrecodificación de múltiples luchas contracoloniales en Yucatán desde el siglo xvi hasta el presente, cuando su constante cita coincide con un completo vaciamiento político.

---

lost it and who now find themselves, perhaps for a time —but probably for a long time— in darkness and silence. Which means that this discourse —unlike the uninterrupted ode in which power perpetuated itself, and grew stronger by displaying its antiquity and its genealogy— will be a disruptive speech [...]. This way of speaking related this type of discourse not so much to the search for the great uninterrupted jurisprudence of a long-established power, as to a sort of prophetic rupture. This also means that this new discourse is similar to a certain number of epic, religious, or mythical forms which, rather than telling of the untarnished and uneclipsed glory of the sovereign, endeavor to formulate the misfortune of ancestors, exiles, and servitude. It will enumerate not so much victories, as the defeats to which we have to submit during our long wait for the promised land and the fulfillment of the old promises that will of course reestablish both the rights of old and the glory that has been lost" (Foucault, *Society Must Be Defended* 70-71).

Gonzalo Guerrero es hasta cierto punto una fabulación cuyo origen podría rastrearse en la *Historia* de Francisco López de Gómara, como sugiere Rolena Adorno, o incluso en ciertas referencias y textos anteriores. Por otra parte, es Bernal Díaz del Castillo —no Gómara— quien lo inventa afectivamente como un aindiado arrebatado por el amor. Bernal nunca lo conoció: él cita un diálogo apócrifo, del que habría sabido por terceros, entre el tránsfuga y Jerónimo de Aguilar, otro cautivo y supuesto compañero de Guerrero, quien —a diferencia de aquel— regresó a la civilización y se convirtió en traductor de Cortés. En el diálogo imaginado por Díaz del Castillo, Guerrero rechazó el convite cortesiano alegando que estaba tatuado, que los indios lo tenían por líder y que tenía una esposa y unos hijos bonitos. Guerrero emerge de la fábula de Bernal como figura histórica al mismo tiempo que se escabulle entre líneas; él es un perdido para la civilización, para el cristianismo, para España y para la escritura misma: una figura espectral. Pero Bernal sobrecodifica su historia como una historia de amor. Este *emplotment* o tramado[41] conjura otros elementos del relato que podrían ser entramados de otra manera; por ejemplo, como historia mesiánica de quien viene a realizar un amor político y a hacer justicia mediante una guerra de liberación; o como el relato de un cadáver insepulto cuyo fantasma ronda el presente.

Por otra parte, Guerrero es conjurado como un nadie y un traidor en la historiografía imperial. Gonzalo Fernández de Oviedo no menciona su apellido y lo imagina apóstata y Judas de la cristiandad y del imperio; la fábula del traidor se cuenta a los leales para que lo sigan siendo. Varias fuentes además alegan implícita o explícitamente que los rebeldes mayas logran derrotar a los civilizados, no por sí mismos sino gracias a la inteligencia y saberes del traidor. Como en la película *Avatar* (2009) de James Cameron, el hombre blanco es siempre el protagonista de la Historia.

Según una carta del gobernador de Honduras, Andrés de Cereceda, al emperador, el tránsfuga habría muerto mientras peleaba contra sus antiguos compatriotas. Cereceda relata que un caci-

41 *Emplotment* o entramado: término acuñado por Hayden White para señalar el procedimiento por medio del cual el material de una historia se hace inteligible y significativo como historia, mediante una codificación literaria de sus elementos dentro un género reconocible ("The Historical Text" 83-85).

que prisionero contó que entre los muertos en el campo de batalla habían encontrado el cadáver de un cristiano tatuado como indio, quien *decían* que había sido aquél que derrotó a los Montejo. Todo cadáver es corporeidad paradójica de una ausencia; memoria evanescente de quien ya no está. Si la escritura es, como indicaba Roland Barthes, la entrada a la muerte del sujeto, entonces el "guerrero" de Cereceda es escritura-muerte de un cadáver: resto escriturario de unos restos arrojados en la fosa común de la historia.

En la historiografía colonial, el relato de Guerrero termina con su muerte, la conquista de los mayas y, en fin, el triunfo del colonialismo... si no fuera, claro, por la terquedad de los espectros. El cautivo, fugado, aindiado, enamorado, alzado, derrotado y como todos nosotros al final borrado por la muerte (y por la muerte de nuestra muerte) es conjurado reiteradamente y, justo cuando se le ha olvidado, regresa espectral. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en medio de una enorme insurrección indígeno-campesina conocida como la Guerra de Castas y ante la amenazadora existencia de territorios mayas independientes en el oriente de la península de Yucatán (en el actual estado de Quintana Roo), Guerrero reaparece en una serie de casos históricos de mestizos que se aindiaron y unieron a los sublevados. Tal es el caso de José María Barrera, el fundador del culto de la Cruz Parlante. Por su parte, la historiografía y literatura yucatecas se desencuentran con Guerrero. Eligio Ancona (1836-1893) conjura el efecto perturbador de su reaparición en la insurgencia indígena y, en su novela *La cruz y la espada* (1866), inventa a un Guerrero-no-guerrero, que muere de nostalgia por su patria hispánica en lugar hacerlo en armas contra el imperio. Luego, en su *Historia de Yucatán* (1878), Ancona prácticamente lo borra e invoca en cambio a Jerónimo de Aguilar, partícipe de la conquista y personaje más acorde con el pretendido triunfo de la modernidad colonial. A diferencia de Guerrero, Aguilar es tramado como el sujeto casto a quien le repugnan las indias. El suyo es un relato ejemplar contra el mestizaje y la deslealtad cultural y política.

Hoy la Península, especialmente la costa de Quintana Roo, es uno destinos turísticos más visitados y lucrativos del Caribe. En medio de grandes resorts y hoteles, Guerrero es de nuevo sobrecodificado como el *posterboy* del mestizaje y de la industria; el olvido político tiene la forma del monumento. Es precisamente en el

momento presente de su conjuro, acallamiento y olvido, cuando se hace necesario conjurar de nuevo su revuelta contracolonial.

El capítulo 2 examina el paradójico "conjuro etnográfico" de la alteridad en el episodio sobre Mala Cosa de la *Relación* (1542, 1555) de Álvar Núñez Cabeza de Vaca. La *Relación* narra el "desastre" de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida y la supervivencia y regreso de Cabeza de Vaca y tres de sus compañeros a la "civilización" después de cerca de ocho años. El episodio analizado es en cierto sentido menor: una suerte de rareza o "cosa muy extraña" —como dice el texto— que ocupa apenas un folio de la publicación de 1542. Cabeza de Vaca cuenta que los avavares y mariames le contaron la historia de un brujo pequeño, barbado, misterioso, forastero y travesti que espantaba a los indios y los sometía a intervenciones médico-mágicas. El relato nos llega traducido varias veces: de la lengua de los avavares al castellano, de su contexto cultural indígena a un informe para el emperador, y de la oralidad a su versión escrita en la *Relación*.

Frecuentemente se afirma que *Relación* narra la historia de un *conquistador conquistado* por la otredad, que realiza un esfuerzo de comprensión y que hace una representación "generalmente positiva" de la cultura indígena, y que, en fin, es capaz de ver éticamente al Otro; todo lo cual, confirmaría la posición supuestamente humanitaria y lascasiana de Cabeza de Vaca en favor de la conversión pacífica. Propongo a Mala Cosa como clave hermenéutica-*otra* para releer la *Relación*; o mejor, para desleer el entendimiento canónico de la misma como un relato empático con el mundo indígena. Mi lectura se suma a las de José Rabasa, Ralph Bauer y otros críticos, para quienes la *Relación* representa una reedición humanista del colonialismo de siempre. Rabasa le puso los puntos sobre las íes al entusiasmo académico por el texto de Cabeza de Vaca, arguyendo que ideas como la de un "archivo" colonial de la literatura latinoamericana o de un "colonialismo pacífico" no hacen otra cosa que buscar en el pasado ejemplos con los cuales el presente puede identificarse y, al hacerlo, reproducen ideológicamente "el legado colonial" (*Writing Violence* 31-38, 45, 68-69).

Mientras numerosos críticos han sugerido que el relato de Mala Cosa es una fabulación o un momento literario del texto, otros han aceptado el tramado etnográfico del relato asumiendo que la "cosa

muy extraña" daría cuenta de un mito arcaico indígena. Estas hipótesis sin embargo someten simbólicamente la cosa rara a su rareza, reiterando la distinción etnográfica que la propia *Relación* propone entre el benéfico curandero Cabeza de Vaca y el maléfico y extraño brujo Mala Cosa.

Si nos atenemos a lo que la *Relación* narra, la historia de Cabeza de Vaca es una "odisea" o regreso a casa de un grupo de civilizados perdidos en tierras extrañas y entre salvajes. En medio de la otredad y en una situación de precariedad material y simbólica, Cabeza de Vaca y sus compañeros no se integran, como se dice a menudo, sino que se restituyen como conquistadores mediante el deslinde etnográfico. Podemos observar un deslinde similar aunque literario en una odiosa escena de la película *Cabeza de Vaca* (1990) de Nicolás Echevarría, en la que el personaje trata de escapar de Mala Cosa (de quien es prisionero en el filme), pero es recapturado mediante un hechizo del brujo. Cabeza de Vaca, entonces, desesperado, grita al cielo un conjuro literario: recita un romance fronterizo anónimo con el que insiste en su diferencia (i.e., "Romance de Abenámar"). La *Relación* del siglo xvi, como el conjuro literario en la película, intenta restituir simbólicamente la fantasía de la identidad. El relato de Mala Cosa en la *Relación* —tramado como extrañeza— ciertamente coadyuva esa distinción etnográfica mediante la afirmación tautológica de la diferencia entre la mismidad y la otredad: *yo soy yo y el otro es el otro*. Y, sin embargo, Mala Cosa, la otredad conjurada, retorna terca y espectral en el texto a señalar no al Otro, sino a la mismidad.

Pese al contraste etnográfico entre Cabeza de Vaca y Mala Cosa que la *Relación* propone, las dos figuras comparten varios rasgos físicos y performativos. Tanto Mala Cosa como su doble cristiano son forasteros itinerantes respecto a las comunidades indígenas que visitan; vienen de otro mundo y están de paso; son pequeños y barbados; ambos asumen ocasionalmente roles femeninos y realizan curaciones, conjuros y procedimientos quirúrgicos. Más importante aún; ambas figuras provocan verdadero espanto entre los indígenas, les causan daños y los privan de sus posesiones. Las recurrentes coincidencias entre el relato de Mala Cosa y las performances de Cabeza de Vaca y sus compañeros apuntan a que la cosa extraña revela la propia y que Mala Cosa no es el Otro brujo, trampista y

malévolo del humanitario "buen conquistador" cristiano, sino su terrorífica figuración espectral.

En efecto, el relato de Mala Cosa constituye una historia de terror, y como Maureen Ahern anotó con lucidez, el terror en los textos coloniales puede ser inteligible y debe ser leído en toda su variedad, aparente desorden y oscuridad. El estudio de Ahern sobre Cabeza de Vaca y sus reflexiones sobre la *insurgencia simbólica* y la apropiación ritual de signos nos permiten leer en las extrañezas y el horror del relato, rastros espectrales no solo de la otredad conjurada por la escritura, sino de la ingente violencia colonial que hace posible el texto y que el texto oculta. En otras palabras, la extrañeza, la rareza, la supuesta ininteligibilidad de Mala Cosa nos presenta con la oportunidad de leer a contrapelo —benjaminianamente— el texto, relevando el retorno espectral de aquella "cosa", objeto del conjuro colonial.

¿Vieron los indios en Cabeza de Vaca a un extranjero maligno? No podemos saber a ciencia cierta la función del relato de Mala Cosa para los avavares y mariames, pues no tenemos acceso al mismo salvo por su versión en la *Relación*. Podemos hacer sí, ciertas conjeturas. Una primera hipótesis indica que es posible que la historia haya sido la *enunciación analógica* indígena de una serie de actos violentos y coloniales de despojo, daño físico y terrorismo mágico perpetrados por Cabeza de Vaca y sus compañeros. El relato podría haber sido un conjuro narrativo; esto es, una historia para seducir al extranjero temible y maligno, invitándolo a adecuarse al rol del buen extranjero, de chamán curador o buen brujo. Hay otra hipótesis, no necesariamente excluyente. La historia narrada por los avavares y mariames parece haber proveído a los cristianos signos y modelos de comportamiento que éstos habrían usado en sus performances como curanderos y en sus despliegues de intimidación mágica. Ya que interpele al terrorífico conquistador, o que sirva de repertorio modélico a éste para causar terror, el relato de Mala Cosa contradice el supuesto pacifismo de Cabeza de Vaca y la caracterización de la *Relación* como un texto empático o de aproximación ética a la otredad.

El capítulo 3, "Remedios de imperio y justicia espectral", es una reflexión sobre lo que he llamado la *inmunización humanitaria*: una serie de discursos legales, doctrinarios, teológicos y —en

este caso— literarios, que redefinieron la soberanía imperial española acudiendo a una razón gubernativa humanitaria: la protección del inocente, el cuidado del rebaño indígena y la definición del deber biopolítico del soberano de *hacer vivir y no dejar morir*. Esta inmunización discursiva coopta las críticas humanitarias cristianas a la conquista de pensadores como Bartolomé de Las Casas. La imagen del poder que emerge en el siglo XVI es la del padre y el pastor que gobierna y cuida su rebaño.[42] Esta reformulación del imperio vino acompañada de una serie de reformas legales más o menos inanes dirigidas a ponerle límites (no fin) a la explotación forzada del trabajo y a controlar los abusos de los encomenderos. Su verdadero efecto es, podríamos decir, ideológico: redefinir y justificar el poder; aceitar las ruedas del colonialismo. En otras palabras, el imperialismo, cuyo fundamento económico es la explotación colonial de los pueblos y recursos americanos, generó y sigue generando discursos críticos de los modos violentos del poder colonial y la explotación, no para terminar con la explotación, sino para someterla a una racionalidad biopolítica: no agotar la vida, permitir su instrumentalización y sometimiento, y asegurar su explotación. Esos discursos declaran a los otros conquistados como sujetos no plenos (*alieni iuris*) necesitados de protección. Consecuentemente, el soberano se erige discursivamente en el garante de derechos a cuya violación debe su poder. La *inmunización humanitaria* permite aplacar el espectro de la mala conciencia imperial, mientras se continúa con la dominación, la explotación y la injusticia.

El capítulo 3 analiza una pieza dramática que reedita la inmunización humanitaria imperial, a la vez, que convoca el espectro de una justicia insurreccional. Me refiero a la escena o "Cena XIX" de las *Cortes de la Muerte* (1557) de Michael de Carvajal, una de las primeras obras de teatro del siglo XVI acerca de la conquista del Nuevo Mundo[43]. Como se sabe, el repertorio dramático sobre la conquista es notoriamente reducido, lo cual contrasta con la centralidad de lo colonial en las relaciones, crónicas, relatos y tratados

42 La metáfora del *pastor* resume para Las Casas el deber biopolítico del imperio y la Iglesia de proteger la vida indígena

43 Puede consultarse mi edición bilingüe y anotada de la obra de Carvajal (2008).

del siglo xvi, y la épica imperial.[44] Con razón, Arturo Souto Alabarce habló de "la débil resonancia [simbólica] americana" (7). No es que América y el Nuevo Mundo no aparezcan en el teatro; de hecho, abundan las menciones a la idolatría, a las minas y riquezas, a productos como el cacao o el tabaco, fauna y flora exótica. Asimismo, el teatro nombra la geografía americana y reproduce numerosos estereotipos sobre el indio y los llamados indianos. Lo que resulta sorprendente es que "en una cultura [...] que se autocelebra de la manera que lo hace el Barroco, haya tal desproporción entre el acontecimiento histórico de su expansión y el lugar del mismo en el imaginario, y que ello ocurra precisamente en el teatro, la forma cultural masiva por excelencia de (re)producción performativa de la ideología" (Jáuregui y Friedman 18, 19).[45] De allí, la rareza y la importancia de la escena XIX de las *Cortes* de Carvajal.

La pieza escenifica un reclamo "indígena" sobre la violencia y el despojo colonial: un grupo de personajes indígenas, convertidos al cristianismo, se queja ante la Muerte de las injusticias coloniales que sufren, y piden que los libere de la explotación y la violencia. La Muerte escucha también a los Santos, y a Carne, Mundo

---

44 La noción de teatro colonial hispánico en el sistema imperial atlántico es ciertamente problemática. En un trabajo con Edward Friedman anotamos precisamente la heterogeneidad que cobija el término "teatro", la multiplicidad de relaciones culturales y políticas que implica la noción de lo *colonial* y sus múltiples instancias trasatlánticas y las imitaciones de la calificación generalizadora del teatro colonial como *hispánico*; especialmente cuando dicha denominación incluye además de las escasas comedias barrocas de tema americano, el teatro de misiones del siglo xvi, retablos conmemorativos píos, procesiones, performances en festividades civiles y religiosas, espectáculos, juegos, corridas de toros, fiestas, dramas y ejercicios de adaptación americana de comedias peninsulares, etc.

45 Esta escasez ha sido notada, si bien no explicada satisfactoriamente, por Valentín de Pedro, Francisco Ruiz-Ramón, Ángela Dellepiane, Concha Ventura Crespo, Aleksandra Lasota y David Solodkow, entre otros. Entre las obras del siglo xvii que tratan de la conquista pueden mencionarse *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614), *El Brasil restituido* (representada 1625) y *Arauco domado* (1625) de Lope de Vega; *Todo es dar en una sola cosa*, *Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia* ("Trilogía sobre los Pizarro" escrita entre 1626 y 1632) de Tirso de Molina; *La aurora de Copacabana* (1688) de Calderón de la Barca; *El Gobernador prudente* (1663) de Gaspar de Ávila; *La conquista de México* (1668) de Fernando de Zárate; y *La Belligera española* (1616) de Ricardo de Turia. Sobre la presencia de América en la poesía española, pueden consultarse los trabajos Aída Cometta Manzoni y Mercedes Cobos.

y Satanás. Debemos decir algo sobre el hecho de que las quejas se presenten ante la Muerte, personaje convencional de un género medieval conocido como danzas de la muerte. Las danzas proponen una justicia escatológica administrada por Dios en el otro mundo, lo que convenientemente precluye la justicia en este mundo. Éste es el aspecto, digamos, simbólico-reaccionario que la obra de Carvajal suscribe. Por otra parte, la obra piensa la cuestión de la justicia frente a la muerte y, en este sentido, invoca una serie de espectros. Al fin y al cabo, la muerte —esa sombra que conjuramos en vano con palabras y que es el motivo de toda escritura— a menudo provoca cierta lucidez y permite hacer, en medio de la oscuridad, cuentas claras con el mundo.[46] Así, aunque en el horizonte de la tradición de una justicia escatológica, la obra de Carvajal opera afirmando el colonialismo, la sumisión y la injusticia, entre líneas, resuenan allí las quejas históricas de los pueblos indígenas por el despojo, la explotación y la violencia colonial y —asordinados— también se escuchan los lamentos de los conversos judío-españoles.[47]

La escena XIX es una verdadera caja de resonancias del discurso y pensamiento de Bartolomé de Las Casas y de los temas del Debate de la Junta de Valladolid (1550-1551) sobre los modos de evangelización, la soberanía imperial sobre los indios y la licitud de la guerra como medio de conversión y sujeción al imperio. Las ideas del dominico son citadas, recodificadas y, en últimas, traicionadas. En efecto, los caciques e indios de la pieza, como Las Casas, cuestionan la legitimidad de ciertas razones de la soberanía colonial; a saber: las supuestas idolatría y barbarie de los indios, sus crímenes y pecados y su supuesta indocilidad. Se quejan como el fraile de la

46 Podemos experimentar la agonía, el miedo, la resignación y hasta la alegría de morir, pero no la muerte, salvo en la escritura, como dice Roland Barthes. Ella —femenina en castellano— viene a segar certera nuestros días, pero no acaba de llegar y, cuando llega, siempre viene por los otros. Son los otros los que mueren. Ajena, nos susurra en la oscuridad una verdad luminosa; la única verdad; la definitiva. Íntima, nos respira en la nuca, corre por nuestras venas, nos asedia ineluctable.

47 Carvajal mismo era de una familia de cristianos nuevos y dedicó otra escena de las *Cortes de la Muerte* al drama de los judíos exiliados de España. Ahora bien, independientemente de la genealogía de Carvajal, la queja misma permite suponer el espectro de los conversos: los indios de la obra teatral son cristianos nuevos, lo que agrava, según afirman, la ofensa que se comete contra ellos (Jáuregui, *The Conquest* 35, 77; "Apetitos coloniales" 108-109).

injusticia de las guerras de conquista y el sistema de encomiendas, del despojo, los robos y violaciones, y todas las injusticias de que son objeto. Alegan que los violentos e idólatras no son ellos, sino los conquistadores y encomenderos que rinden culto sangriento al oro. Sin embargo, el pensamiento de Las Casas que la obra de teatro cita es cooptado y hecho parte de la *inmunización humanitaria* del imperio español, como puede apreciarse en el giro imperialista y justificativo de la explotación que da la obra de Carvajal: la culpa de los males de las Indias es que mostraron su tesoro. Si bien la Muerte le da la razón a los querellantes, los conmina a sufrir con resignación y esperar la justicia de Dios... en el más allá.

El renovado y continuo triunfo del colonialismo no implica que no se pueda esperar la redención, sino que no se puede esperar de *dioses, reyes ni tribunos*, y ni siquiera de la Muerte, sino de las propias manos de los oprimidos (como dice "L'Internationale"). Los indios de la escena XIX, en un momento, insinúan ante las Cortes de la Muerte que el verdadero remedio a los males coloniales sería la sublevación: levantarse contra los tiranos y hacerles beber oro fundido, dándole remedio al mal de la codicia. La Muerte no provee un remedio a las quejas indígenas, sino que junto con Santo Domingo —personaje conceptual lascasiano[48]— hace un llamado a la sumisión, la resignación y el aplazamiento escatológico de la justicia. Pero ésta, que puede ciertamente leerse como una clausura reaccionaria e imperialista de la justicia en la tierra, es también un emplazamiento del espectro de la insurrección y, en ese sentido, una ruptura profética o, lo que es lo mismo, el anuncio de la contrahistoria. Dicho de otra manera, en tanto que ejemplo literario de la inmunización humanitaria, la obra reedita con el lenguaje de Las Casas las justificaciones de la explotación colonial; pero en ella también rondan los miedos culturales al alzamiento del Otro. Si los santos y la Muerte anuncian la justicia del día de la resurrección, unos pocos versos hacen lo propio con la idea de la justicia de la insurrección. Así debe leerse la obra; contra su teleología explícita; contra el conjuro inmunitario que articula el humanitarismo lasca-

48 Gilles Deleuze y Félix Guattari argumentan que los *personajes conceptuales* son verdaderos agentes de enunciación que hacen tangible la filosofía (así como las ideas políticas y morales); por ejemplo, Sócrates en Platón o Zaratustra en Nietzsche (*What Is Philosophy?* 60-81).

siano a la dominación. Frente a la justicia *resurreccional* del fin de los tiempos, la justicia *re-insurreccional* del porvenir en el mundo. Como señalaba Benjamin, corresponde a la crítica —como confabulación— atizar la "chispa de la esperanza". Esa chispa refulge en el reclamo de los indios de las *Cortes de la Muerte*.

El capítulo 4 examina la intersección entre la traducción y construcción alegórica de la alteridad indígena por un lado y, por otro, las manifestaciones de una agencia criolla en las loas de sor Juana que introducen los autos *El divino Narciso* (1690) y *El cetro de José* (1692). Ambas loas tratan de la similitud entre los sacrificios mexicas y la eucaristía, dramatizan la resistencia y conversión religiosa de personajes indígenas (América, Idolatría, Occidente) y el reemplazo del canibalismo antropo-teofágico mexicano con la eucaristía católica. En consonancia con el paradigma imperial de la *inmunización humanitaria* ambas loas hacen un encomio de la conversión pacífica. Examinando ejemplos tempranos de estas posiciones en siglo XVI, la lectura propuesta trata de resistir la tentación de leer a sor Juana como la progenitora de una conciencia protonacionalista o como una especie de antecedente de latinoamericanismo reivindicativo de las culturas vernáculas. Esas lecturas retrospectivas ignoran la considerable evidencia textual que nos permite situar la llamada "conciencia criolla" de sor Juana dentro de una larga tradición colonial. Las loas analizadas recogen posiciones sincretistas de la concepción de la alteridad religiosa de vieja data y cierto pacifismo de corte lascasiano respecto de la conversión por medio de la persuasión. Asimismo, expresan la tendencia barroca criolla de la exaltación de las antigüedades mexicanas como parte de la genealogía simbólica del virreinato: esto es, la apropiación "positiva" del *indio arqueológico* o ido (*vis-à-vis* el indígena del presente histórico). Además, esta consciencia no diverge, sino que se articula con una comunidad cultural imperial y tiene más que ver con la constitución cultural de un imperio trasatlántico que con nociones de nacionalismo o reivindicaciones indigenistas que, en realidad, no estaban disponibles en el imaginario de la época. De hecho, en el siglo XVI, las etnografías evangélicas y los debates doctrinales entre el protestantismo y la Contrarreforma sobre la definición teológica del sacrificio eucarístico ofrecen un (des)contexto más cercano y pertinente al análisis de esa conciencia criolla barroca. Las *etnogra-*

fías evangélicas, típicas pero no exclusivas del siglo XVI, fueron una serie de estudios empíricos y especulativos adelantados por frailes y evangelizadores dentro de la empresa que Robert Ricard llamó la "conquista espiritual". Estas etnografías tenían el sentido de facilitar dicha conquista mediante el conocimiento de las costumbres y creencias de los otros cuya conversión se buscaba. En otras palabras, las etnografías evangélicas son verdaderos conjuros de la otredad que quieren borrar o reemplazar; la palabra *extirpación* fue común en relación con estos esfuerzos, pues uno de los objetivos de estas etnografías era distinguir los "engaños" y trampas especulares de la diferencia.

Las primeras conversiones en la Nueva España en el siglo XVI revelaron formas híbridas aterradoras; estratagemas de ocultación y mimesis; y evidenciaron mezclas *non sanctas*, supuestamente facilitadas por las similitudes entre la religión antigua y la católica. Al estudiar la religión mexica se notaron pavorosas coincidencias, como la semejanza teológica entre los sacrificios humanos mexicanos y el sacramento eucarístico. Es muy posible que el hecho de que los informantes indígenas de dichas etnografías fueran sujetos coloniales ya conversos imprimiera a estos relatos sobre sacrificios un tinte cristiano que escandalizó a los frailes. Esto fue especialmente verdad respecto a aquellos ritos en los que la víctima encarnaba a una deidad cuya carne o sangre era consumida en efigie o en persona, como durante las fiestas del Toxcatl y el Panquetzaliztli. Recordemos que el catolicismo afirma contra la Reforma el dogma de la transubstanciación: la presencia real de la carne y sangre de Cristo en las formas eucarísticas. Para muchos etnógrafos evangélicos las similitudes entre la eucaristía y los sacrificios mexicas fueron teológicamente intolerables y, consecuentemente, hicieron un esfuerzo para distinguir la idolatría no simplemente como diferencia, sino como diferencia contraria al catolicismo. La tesis del plagio diabólico sirvió de clave para la disimilación entre lo propio y lo ajeno: se pensó que los sacrificios mexicas habían sido inspirados por el demonio, quien, envidioso, intentaba competir con Dios. La antropo-teofagia mexica era expresión mímica y siniestra del sacramento (Toribio de Motolinía, Diego Durán, José de Acosta, Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada *et al.*). Conforme a esta interpretación, la alteridad religiosa debía ser extirpada. Como

ha señalado José Rabasa, "borrar los signos de lo viejo no es simplemente una cuestión de prender fuego y arrasar, requiere también una autoinducida extirpación semiótica de signos" (*Invención* 183). Esas etnografías evangélicas funcionaron como exorcismos epistemológicos para conjurar al demonio en el Nuevo Mundo. Otra tradición hermenéutica, de corte sincretista, representada por algunos dominicos como Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI y numerosos jesuitas criollos en el XVII, vio en estas formas "imperfectas" de comunión una expresión de la búsqueda natural de Dios. El canibalismo, entonces, prefiguraba la eucaristía.

Las loas de sor Juana recogen aspectos de ambas tradiciones aunque evidentemente privilegian la lectura sincrética de la diferencia religiosa. Lo anterior no quiere decir que reivindiquen la idolatría precolonial, o la resistencia indígena a la conversión que dramatizan, sino que conciben la otredad del pasado en relación de continuidad con el presente cristiano: los sacrificios y cenas caníbales de México fueron reemplazados por la eucaristía entre otras razones, según la loa, porque —como dice el personaje Idolatría—, el error antiguo "no en el Sacrificio estaba, / sino en el objeto, pues / se ofreció a Deidades falsas", y ahora solo "mudar el objeto basta" (*Loa para el auto intitulado El cetro de José* 194). Para un intelectual barroco como sor Juana, este tipo de cita de la alteridad religiosa —más allá de cualquier simpatía poética con lo americano, e incluso con la rebeldía indígena frente a la evangelización— no representa ninguna afirmación de la cultura o creencias del Otro, y mucho menos una resistencia contracolonial. Las loas representan una apropiación simbólica y traducción alegórica de información etnográfica sobre la antigua religión y ritos de los mexicanos, para exaltar el sacramento de la eucaristía y la conquista espiritual. Como indiqué antes, lo que ha sido llamado la *emergencia de la conciencia criolla*, o simplemente *agencias criollas*, puede definirse como un conjunto de estrategias simbólicas de inscripción de las élites coloniales letradas en el orden universal teocrático y cultural del imperio, apoyadas en discursos de particularismos americanos. Antes que "recuperar" o "reivindicar" aspectos de la cultura indígena, estas loas conjuran y traducen la alteridad americana (el canibalismo) en el universalismo católico imperial. El tropo cultural del canibalismo reclama un lugar en la mismidad del imperio desde

la afirmación de una diferencia abstracta. En las loas, el canibalismo mexica (conjurado como artefacto y artificio dramático) y la resistencia indígena (conjurada como sometimiento y conversión) representan gestualidades simbólicas compensatorias de otro tipo cuestión colonial; una cuestión no referida al pasado, sino al presente de las numerosas insurrecciones contracoloniales del siglo XVII. Los indios alegóricos son conjuro simbólico del Otro, pero también invocación de un temido espectro.

El capítulo 5 examina una historia de terror relacionada con el espectro de la Revolución haitiana: un relato colonial sobre un asesino en serie de finales del siglo XVIII que aún hoy sigue asediando el nacionalismo antihaitiano en República Dominicana. Es importante recordar que Haití dio materialidad histórica a los terrores de las sociedades esclavistas a ambos lados del Atlántico y definió los imaginarios paranoicos que formaron discursivamente los nacionalismos latinoamericanos. Haití emerge como el locus de sacrificios diabólicos, violación de mujeres, quema de medios de producción, sangrientas ceremonias de vudú y canibalismo.

Haití es la amenaza moderna a la modernidad colonial y el paradigma de crisis del sistema colonial esclavista; es, a un mismo tiempo, la circunstancia histórica que da lugar a la independencia de Santo Domingo y también, el espectro que desde comienzos del siglo XIX hasta el día de hoy, ronda el nacionalismo dominicano. El capítulo examina primero una crisis de seguridad y alarma pública en la colonia española de Santo Domingo, a raíz de una sucesión de crímenes violentos, supuestamente cometidos por un misterioso asesino en serie, a quien se acusaba de canibalismo, brujería y mutilación sexual. El asesino fue conjurado con el doble estereotipo étnico y colonial de "Negro Comegente", si bien ni lo uno ni lo otro —ni su identidad racial ni su alegado canibalismo— fueron otra cosa que rumores, suposiciones y descripciones imprecisas y contradictorias. Una serie de documentos coloniales y de textos literarios ofrecen una imagen casi fantasmagórica del supuesto asesino al que, después de todo, se desconocía completamente, por lo que también se lo llamó el "Negro Incógnito". Detrás de este conjuro emergerá una y otra vez el siempre presente espectro de la rebelión, de la conjura política. Al terror provocado en Santo Domingo por el Negro Comegente, se sumó el que provenía de los

desarrollos de la Revolución haitiana en la colonia vecina. Las dos fuentes de terror, el Comegente y la rebelión haitiana, una interna y otra externa, comenzaron a ser interrelacionadas. Se temía que hubiera una confabulación entre los rebeldes de la colonia francesa y el criminal local.

Para enfrentar esta emergencia, fue comisionado Pedro Catani, quien pretendió conjurar el peligro del Comegente, primero mediante una persecución policial clásica y, luego, mediante una serie de medidas de control social y gobierno de la población; Catani empezó a perseguir criminales y a conectar el caso del Comegente a un problema social: los negros libertos, campesinos independientes, vagos y en fin, los sujetos *no sujetos* al orden económico, ni bajo la soberanía efectiva de las autoridades coloniales. La respuesta global de las autoridades coloniales al problema supuestamente individual de un criminal indicaría que se trataba de un caso de insurgencia campesina. Mi colega Raymundo González, con quien comparto esta interpretación, ha determinado la imposibilidad de que los crímenes imputados al Comegente pudieran ser cometidos por una sola persona (dada la cercanía en el tiempo de crímenes ocurridos en lugares muy separados geográficamente).[49] Por lo tanto, la identidad del monstruo sin identidad (Negro Incógnito) parece plural: no es un monstruo caníbal, sino una hidra o legión de enemigos; y por lo tanto, el nombre Comegente, resulta ser un conjuro de lo verdaderamente incógnito e indomesticado que es plural y relativo a la resistencia a la soberanía, vigilancia y sometimiento colonial de una población independiente. Mientras la insurgencia en Saint-Domingue correspondía a la emancipación de grupos humanos sometidos a la esclavitud, el desorden de Santo Domingo era diferente. El Negro Comegente era temible no porque desafiara la esclavitud y el trabajo forzado en las haciendas (como en Saint-Domingue), sino porque se oponía, como sujeto soberano plural, indócil y heterogéneo, al control colonial. El conjuro singular de lo plural, terminó convocando al monstruo como verdadera *máquina de guerra* y amenaza desestabilizadora; una especie de

49 El historiador y colega Raymundo González me hizo llegar hace poco un análisis suyo de esta cronotopía dispersa en el espacio y concentrada en el tiempo que resulta incontrovertible en términos de la hipótesis propuesta.

retorno derridiano del monstruo como *différance*; indomesticado por el discurso colonial o la modernidad, e inasible y resistente al consumo; un monstruo que *escapa al conjuro* mediante *la conjura* de una monstruosidad política desatada que contamina la subjetividad, la identidad, y hasta el lenguaje mismo.[50]

La emergencia del nacionalismo dominicano va a producir nuevos e importantes conjuros de ese monstruo, cuya amenaza insistente vuelve a ser conjurada a finales del siglo XIX en la novela *Episodios nacionales* de Casimiro Nemesio de Moya. La novela intenta lo que no pudo ni Catani y su ejército de perseguidores, ni la historiografía nacional: el Comegente es invocado retrospectivamente como tradición histórica sobre la que se edifica un discurso de identidad dominicano de corte antihaitiano y racista que recicla estereotipos coloniales como la irracionalidad, el salvajismo, el canibalismo, la magia diabólica, la suciedad, etc. El conjuro literario dice que Haití amenaza doblegar la razón y la cultura de una República Dominicana victoriosa, hispánica y blanca, en riesgo inminente de pervertirse y degenerarse por la influencia de lo africano (i.e., Haití). El Comegente es sobrecodificado como alegoría, siguiendo una conocida fórmula que estudió Doris Sommer. El Negro Comegente deviene una historia ejemplar para la nación: una advertencia contra el mestizaje y una tentativa de diferenciación tajante con Haití. La cercanía con el vecino es la cercanía con lo africano, con la barbarie; la posibilidad de la degeneración lingüística, racial, religiosa de la nación católica e hispánica de los sueños racistas y genocidas de Rafael Trujillo, Joaquín Balaguer y de quienes aún hoy siguen impulsando esfuerzos legales y políticos antimigratorios, de discriminación laboral y de disimilación racista entre la República Dominicana y Haití. La novela de Moya marca la frontera mediante una alegorización del monstruo, pero no logra el aquietamiento del espectro, sino que lo invoca como posibilidad permanente de tránsito entre uno y otro lado de ese lindero de palabras y de sangre que es el conjuro racista en República Dominicana. El borde que

50 En su estudio sobre el retorno del monstruo, Adriana López-Labourdette usa el concepto de *retombée* de Severo Sarduy y propone este retorno otro del monstruo que uso aquí. Sobre el particular también resulta imprescindible el reciente tratado de Mabel Moraña, de donde tomo la noción de monstruo como máquina de guerra.

separa nunca está verdaderamente cerrado, incluso en una novela como la de Moya cuya aspiración es precisamente limítrofe. Como en el caso de los varios miles de haitianos pobres e indefensos masacrados en la frontera en 1937 para conjurar la "amenaza haitiana", ni la sangre ni la letra logran aquietar los espectros. En la novela de Moya el monstruo es vencido, pero precisamente entonces emerge su legado monstruoso: su testamento, su hija, su promesa de volver, como vuelven los espectros conjurados, a inquietar el presente y anunciar lo porvenir.

El capítulo 6 examina una lectura modernista y caníbal del archivo colonial en varios textos de Oswaldo Costa, uno de los más importantes y menos conocidos antropófagos del famoso grupo de artistas brasileños que lideró Oswald de Andrade a finales de la década de 1920. En trabajos anteriores señalé mis reservas frente al entusiasmo crítico por la antropofagia de Andrade. Creo que su obra ha sido leída como si se tratara de un pensamiento ensayístico y sistemático contracolonial y no de lo que es: un conjunto textual heterogéneo, vanguardista, propenso a despliegues poéticos surrealistas, que no se sacude sus sobre-determinaciones ideológicas burguesas, y que evidencia una y otra vez sus conexiones con la llamada "prosperidad cafetera paulista" (Jáuregui, *Canibalia* 393-460; "Antropofagia" 22-28).

Los escritos de Oswaldo Costa siguen generalmente la línea asistemática y poética que caracteriza al movimiento. Sin embargo, Costa articuló una antropofagia intelectualmente trabada en una crítica caníbal de la modernidad colonial y del occidentalismo. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Costa acometió la lectura digestiva y a contrapelo del archivo nacional, cuestionó la pertenencia cultural de Brasil a Europa y a Occidente, señaló la existencia de temporalidades asincrónicas en Brasil, y desafió las nociones eurocéntricas de *civilización* y *progreso* que informaron ideológicamente el nacionalismo brasileño de los siglos XIX y XX.

Para Costa, la historia del Brasil es un espacio de contienda atravesado por las violencias y despojos del colonialismo y mil y una luchas de resistencia contracolonial. Toda relectura antropofágica de la historia brasileña, según él, debe hacerse contra la celebración triunfal del colonialismo y el neocolonialismo que hace el presente. Así, nuestro crítico antropófago apropia y resignifica una serie

de textos coloniales encontrando en ellos ejemplos de heroicidad y resistencia subalterna. Su lectura tendenciosa y caníbal de Antônio Vieira y José de Anchieta, por ejemplo, apela a la descontextualización radical (*à la* Benjamin) de varios fragmentos textuales para privilegiar la tradición de los vencidos sobre la de los vencedores, la obstinación de la Otredad sobre la conversión religiosa, y la rebeldía contracolonial sobre el triunfo del colonialismo. Costa invoca críticamente la tradición de resistencia relegada al olvido, borrada por la modernidad triunfante y sobrecodificada por cierta tradición eurocéntrica o *mentalidade reinol* (lo que José Carlos Mariátegui, el mismo año que Costa, llamó *colonialismo supérstite*[51]). Sobre este gesto de invocación espectral de la insurgencia, funda su propuesta de una cultura antropofágica nacional descolonizada.

Costa sostiene que Brasil no es occidental sino "occidentalizado" y su occidentalización, engañosa: una forma falsa o apariencia producto de una imposición que escondería diferencias irreductibles y antagonismos coloniales irresueltos. Uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Costa es su concepción dialéctica de la modernidad brasileña como resultado de una tensión colonial irresuelta y solapada de temporalidades. El armisticio entre Occidente y la barbarie dice, es falso. La barbarie es la diferencia temporal supérstite que pone en entredicho el triunfo de la modernidad colonial en América. La barbarie caníbal en Costa es como la hierba en Deleuze; esto es, el rizoma que emerge entre las losas de la civilización y termina por sobreponerse a sus monumentos.

Asimismo, Costa conjura categorías claves de la modernidad, acusando a los modernistas de aceptar "uma porção de fórmulas idiotas: que isto é civilisação; e aquilo é progresso" ("Moquém II: Hors de œuvre" 5). Esta posición cuasi benjaminiana antiprogresista, que cuestiona la noción misma de *civilização*, hace de la antropofagia de Costa otra antropofagia; una ciertamente envuelta en una reflexión sobre el colonialismo supérstite de la modernidad brasileña. Acaso el mejor ejemplo de esto es su crítica surrealista a la ganadería exportadora. Costa asocia ese importantísimo renglón

51 José Carlos Mariátegui, al hacer una crítica de la literatura peruana, hablaba de un *colonialismo supérstite* (*Siete ensayos* 199-204), que extrapolado —más allá de lo literario— podemos definir como la continuidad de estructuras coloniales de dominación, explotación y exclusión que sobreviven el llamado periodo colonial.

económico del Brasil a la colonización y al neocolonialismo con su famosa sentencia: "Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!". El antropófago siente horror frente a una modernidad que reemplazó a los caníbales con comedores y exportadores de carne de res; horror frente a un país con más vacas que habitantes. La carne de vaca es, poética y discursivamente hablando, lo que Fernando Coronil llamó un "constructo metafórico complejo". La carne, impregnada de historia colonial y neocolonial, le sirve tropológicamente a Costa para expresar su descontento modernista frente a las relaciones de producción del capitalismo periférico brasileño.

Capítulo I
El espectro de Gonzalo Guerrero

"Las cosas que han sido vuelven con otros nombres".
(Serapio Baqueiro Preve, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán* 1:8)

"La conjura [del espectro...] reclama la muerte para inventar lo vivo".
(Jacques Derrida, *Espectros* 125)

Walter Benjamin concebía la historia como una serie fragmentos textuales cuyo sentido no se decide mediante su localización en la totalidad de una época o en una secuencia de hechos que conduce al presente y lo justifican, sino mediante la operación contraria: la radical descontextualización crítica de esos fragmentos y su sustracción del *continuum* de la historia.[1] "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como fue en concreto'" (ilusión positivista), "sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro"; vislumbrarlo en *imágenes dialécticas* bajo el efímero fulgor de un relámpago que interrumpe, por así decirlo, la oscuridad de la crónica y nos presenta la oportunidad de desleer la tradición de los vencedores (Tesis VI, *Aviso de incendio* 75).

En *Memoria del fuego* (1982), Eduardo Galeano revisita la historia de un célebre náufrago y cautivo de los indios de Yucatán, a quien Hernando Cortés supuestamente trató de rescatar en 1519, y

1 Slavoj Žižek señala que no debemos confundir esta propuesta de Benjamin con "la voluntad de poder como interpretación" y el derecho de los ganadores a reescribir la historia como totalidad (153).

quien —tatuado, indianizado y con mujer e hijos mayas— supuestamente habría rechazado la invitación, hecho la guerra contra los españoles y muerto peleando al lado de los indios en el valle del río Ulúa, Honduras, en 1534 (Galeano yerra al indicar el año de 1536):

> Se retiran, victoriosos, los jinetes de Alonso de Ávila. En el campo de batalla, yace, entre los vencidos, un indio con barba. El cuerpo, desnudo, está labrado de arabescos con tinta y sangre. Símbolos de oro cuelgan de la nariz, los labios y las orejas. Un tiro de arcabuz le ha partido la frente (1: 112).

El texto descubre el cadáver del español aindiado, metonímico de la derrota de los llamados mayas[2], mediante una serie de imágenes dialécticas que actualizan el pasado haciendo uso reiterado del presente histórico, que es el tiempo verbal del trauma. Luego, en un gesto forense que recuerda los perennes levantamientos de cadáveres de las guerras y genocidios en América Latina, el texto identifica ese cuerpo:

> Se llamaba Gonzalo Guerrero. En su primera vida había sido marinero del puerto de Palos. Su segunda vida comenzó [...] cuando naufragó en las costas de Yucatán. Desde entonces, vivió entre los indios. Fue cacique en la paz y capitán en la guerra. De mujer maya tuvo tres hijos. En 1519 Hernán Cortés lo mandó a buscar: —*No*— dijo Gonzalo al mensajero. —*Mira mis hijos, cuán bonicos son. Déjame algunas de estas cuentas verdes que traes. Yo se las daré a mis hijos y les diré: "Estos juguetes los envían mis hermanos, desde mi tierra.*" Mucho después, Gonzalo Guerrero ha caído defendiendo otra tierra, peleando junto a otros hermanos, los hermanos que eligió. Él ha sido el primer conquistador conquistado por los indios (1: 112-113, cursivas en el texto).

Entre la indiferenciación de la muerte se conjura una identidad paradójica. Paradójica, porque, por una parte, el cadáver es, en sí, memoria de una identidad ya desecha por la muerte; y, por otra, el sujeto recordado parece constituirse en el abandono de sí mismo. Guerrero encarna la *(in)exclusa genética* a la que se refiere Derrida en "La ley del género"; es decir, ninguno de los dos lados

2 Téngase en cuenta que "los habitantes indígenas de la Península no se llamaban a sí mismos 'mayas' ni utilizaban ningún otro término étnico para identificarse como parte de un grupo étnico común" (Restall, "Maya Ethnogenesis" 64).

de una frontera, sino la frontera misma en el *entre-lugar* del oxímoron: español-indio, pacífico-guerrero, conquistador-conquistado. Aclaremos que Guerrero no deviene otro en el sentido de adoptar una identidad homogénea y estable problemáticamente denominada *maya*, término en sí producto de una etnogénesis relativamente reciente que simplifica complejas e inestables disputas y negociaciones identitarias desde la conquista (Gabbert 90-118, Restall, "Maya Ethnogenesis" 72, 73, 77, 78). Guerrero es, más bien, la *fuga* que desdibuja las fronteras de lo propio y lo ajeno, el *sujeto nómada* que inquieta en su devenir la historia cultural latinoamericana.[3] No olvidemos que el devenir otro de Guerrero articula precisamente el abandono del proyecto de la modernidad colonial; más aún, la oposición al mismo, hasta la muerte.

La historia de Guerrero ha sido calificada como una invención colonial. Volveremos sobre esta polémica historicista. Por ahora, señalemos que el texto de Galeano cita en cursivas las famosas palabras que Guerrero le habría dicho a Jerónimo de Aguilar, y Aguilar repetido a Cortés, entresacadas con algunas licencias de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (c. 1551-1568 y pub. 1632) de Bernal Díaz del Castillo. Como se recordará, Jerónimo de Aguilar fue compañero de naufragio de Guerrero y cautivo en Yucatán, pero, a diferencia del tránsfuga, regresó para contar el cuento y se convirtió, junto con la Malinche, en uno de los traductores de Cortés.[4] Aguilar representa, en fin, una suerte de *anti-Gonzalo-Guerrero*, que vuelve al redil del imperio, del cristianismo y de la empresa colonial. Esta oposición será un aspecto fundamental en la versión de los hechos que recoge la historiografía nacionalista Yucateca del siglo XIX, que —como veremos— escoge a Aguilar y no a Guerrero, al traductor y no al traidor, como signo identitario de su genealogía simbólica.

La historia de Guerrero fue narrada muchas veces en la historiografía colonial y decimonónica, y ha sido reimaginada en la

3 Me refiero a "líneas de fuga" o "líneas de desterritorialización" (Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus* 3-11, 32, 55, 202-05).

4 Aguilar es un traductor deficitario en México, pues no conoce el náhuatl y solo puede traducir de la lengua maya al castellano, mientras que Marina traduce del náhuatl al maya y junto con Aguilar puede traducir triangularmente para Cortés en México (Díaz del Castillo 92). Sobre la figura de Aguilar, pueden consultarse los trabajos de Iván Vallado Fajardo.

narrativa, la poesía y el teatro de los siglos xx y xxi, en canciones patrióticas, murales, pinturas, monumentos, performances, cómics y docudramas, e incluso en una famosa falsificación de las supuestas memorias de Guerrero que la Universidad Autónoma de Yucatán publicó como verdaderas en 1994.[5] En esa larga historia cultural, Guerrero ha sido paradigma tanto de las amenazas de polución (racial, cultural y religiosa) como de las promesas sincréticas del mestizaje, e incluso, ha sido conmemorado como ícono de identidad regional y símbolo de resistencia de los pueblos indígenas.[6]

Este capítulo primero examina parte del archivo colonial sobre Guerrero y hace un comentario sobre la hipótesis de su invención narrativa. No se intenta aquí una revisión de los "orígenes" del relato, sino de dos de sus *imágenes dialécticas*: la negativa del regreso y la lucha a muerte de Guerrero al lado de los indios (1). A continuación, se identifica en la crónica de Bernal Díaz del Castillo un discurso lingüísticamente conmovido por el tránsfuga, que participa afectivamente de la fuga del traidor (2). Por último, leeremos la versión decimonónica del relato que ofrece la *Historia de Yucatán* (Mérida, 1878-1880) de Eligio Ancona (1836-1893). Esta versión —en el otro extremo de la de Galeano— se concentra en Jerónimo de Aguilar, personaje simbólicamente afecto a la modernización colonial, en perjuicio de Guerrero y su resistencia al colonialismo. Esta maroma historiográfica está explícitamente relacionada con la Guerra de Castas, una conocida insurrección "maya" en Yucatán durante la segunda mitad del siglo xix (3 y 4).

1. El conjuro colonial de Guerrero

La de Guerrero es una historia con fuentes múltiples, precarias y a menudo contradictorias. El tránsfuga habría formado parte de

5 Me refiero a las "memorias" de Guerrero en *Historias de la conquista del Mayab, 1511-1697* supuestamente copiadas-parafraseadas por fray Joseph de San Buenaventura de un manuscrito del siglo xvi. Hanns Prem develó la composición falsaria ese texto (297-311).

6 En un libro próximo me ocuparé de esta extensa historia cultural. Han estudiado diversos aspectos de la misma Rolando Romero, Rolena Adorno, Iván Vallado Fajardo, Rose Anna Mueller, Rosa Pellicer y Lancelot Cowie, entre otros.

un grupo de españoles a órdenes de Juan de Valdivia que se dirigía del Darién a La Española en 1512 y que naufragó cerca de Jamaica. Los sobrevivientes arribaron a Yucatán, donde algunos fueron sacrificados y comidos, otros sometidos a cautiverio, y Guerrero habría encontrado su amor y su nueva patria como el renegado Jake Sully de la película *Avatar* (2009) de James Cameron.

Rolando Romero y Rolena Adorno ("La estatua"), entre otros, notan ciertas inconsistencias en las fuentes históricas sobre Guerrero. Sin entrar en la minucia de este asunto —objeto de un libro próximo—, señalemos que en la historiografía colonial temprana del siglo XVI, Gonzalo Guerrero no aparece como tal[7] y, cuando finalmente aparece, lo hace tardíamente y con otro nombre en un interrogatorio de 1534 en el juicio de residencia a Cortés donde se habla de "un Morales, el cual no había querido venir, porque ternía [...] horadadas las orejas, y estaba pintado como indio, e casado con una india, y ternía hijos con ella" (Martínez 2: 231-232). Dos años más tarde, en 1536, el renegado reaparece con un nuevo nombre en una carta del gobernador de Honduras, Andrés de Cereceda, al emperador en la que se reporta la muerte en el valle del río Ulúa de un español aindiado frente a las tropas de Pedro de Alvarado. Cereceda refiere que el cacique "rebelde" Cicimba, capturado por los españoles, contó

> cómo [...], con un tiro de arcabuz se había muerto un cristiano español que se llamaba Gonzalo Aroza, que [...] andaba entre los indios en la provincia de Yucatán veinte años ha y [...] que dicen que destruyó al adelantado Montejo. [...] Y andaba este español, que fue muerto [...] labrado el cuerpo y en hábito de indio (Villa Roiz 587).[8]

---

7 El gobernador de Cuba y jefe de Hernando Cortés, Diego Velázquez, había sabido de la existencia de seis cautivos españoles en Yucatán por testimonio de Melchor, un indio yucateco capturado dos años antes por Francisco Hernández de Córdoba (1517). En las instrucciones, Velázquez le ordena a Cortés que rescate dichos náufragos ("Instrucciones de Diego Velázquez" 23 de octubre 1518, Martínez, 1: 53). Luego, en la carta del cabildo de Veracruz (6 de julio, 1519) se cuenta cómo, en Yucatán, Cortés y sus hombres encontraron a Jerónimo de Aguilar, uno de estos náufragos, y supieron por él "que los otros españoles [...] estaban muy desparramados por la tierra, [...] y que era imposible poderlos recoger sin [...] gastar mucho tiempo" (13, 14).

8 Cereceda alude la segunda y fallida campaña de Francisco de Montejo para la conquista de Yucatán (1530-1534).

El cadáver en el campo de batalla es el resto de quien ya no está ni lucha; de un ausente que la escritura conjura —esto es, hace presente— como espectro, mediante la paráfrasis del relato indígena. Entre Cortés y Cereceda tenemos —salvo por el apellido— los elementos fundamentales de la historia de Gonzalo Guerrero que leímos en Galeano: un español náufrago, Morales o Aroza, aindiado, que tenía mujer y familia indígena, que no quiso regresar, que se había tatuado el cuerpo y que murió en combate contra los españoles. Este tal Morales o Aroza se transforma en el marinero Gonzalo (sin apellidos) por obra del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, quien en la segunda parte de su *Historia general y natural de las Indias* (1547-1557) dice que "este Gonçalo [...] estaba ya convertido en indio, é muy peor que en indio, [...] é sacrificadas las orejas é la lengua, é labrado [...y] pintado como indio, é con muger é hijos" (232). Oviedo lo llama "infiel" y "renegado" y señala que este "bellaco mal chripstiano" muy posiblemente era de familia hereje (246). Haciendo uso de un recurrido estereotipo cultural, el cronista asocia al traidor con judas y —por extensión— con los judíos.

Este escurridizo Morales, Aroza o Gonzalo a secas se convierte finalmente en Gonzalo Guerrero, según Rolena Adorno, gracias a la intervención de Francisco López de Gómara, supuesto inventor del apellido:

> Gómara lo bautiza [...] al presentarlo del siguiente modo: "Gonzalo Guerrero, marinero, que está con Nachancán, señor de Chetemal, el cual se casó con una rica señora de aquella tierra, en quien tiene hijos, y es capitán de Nachancán, y muy estimado por las victorias que le gana en las guerras" (Adorno, "La estatua" 915).

Adorno afirma que Guerrero "es sobre todo una colección de relatos narrados y escritos sobre él. De manera que no es una figura histórica [...]. Lo más posible es que este antiguo marinero [español] y supuesto guerrero y jefe maya nunca tomó decisión alguna respecto de su regreso pues los españoles nunca se encontraron con él" (*Polemics* 220, 221; mi traducción).[9] En otras palabras, ese cuerpo de

9 Guerrero "is mostly a collection of tales told and written about him. So it is not a historical figure [...]. In all likelihood this former sailor and alleged Maya

un español tatuado, muerto en el campo de batalla peleando contra el colonialismo, se lo habría sacado algún cronista del fundillo. No creo que Gómara se haya inventado el apellido en un acto creativo que anticiparía la literatura latinoamericana, como piensa Adorno. Cuando él escribe *guerrero* hablando del marinero Gonzalo, en *La historia de las Indias y conquista de México*, parece decir *guerrero maya* y no de la familia de los Guerrero, como puede verse en la primera edición del libro en Zaragoza por Agustín Millán (1552), donde *guerrero* aparece dos veces en minúsculas, aparentemente como sustantivo común: "vn Gonçalo guerrero, marinero, que esta con Nachancan" (fol. IXr mal marcado como XIr) y "Gonçalo guerrero, que capitaneaua los indios" XXVIIIr) [ils. 1 y 2]. Lo mismo

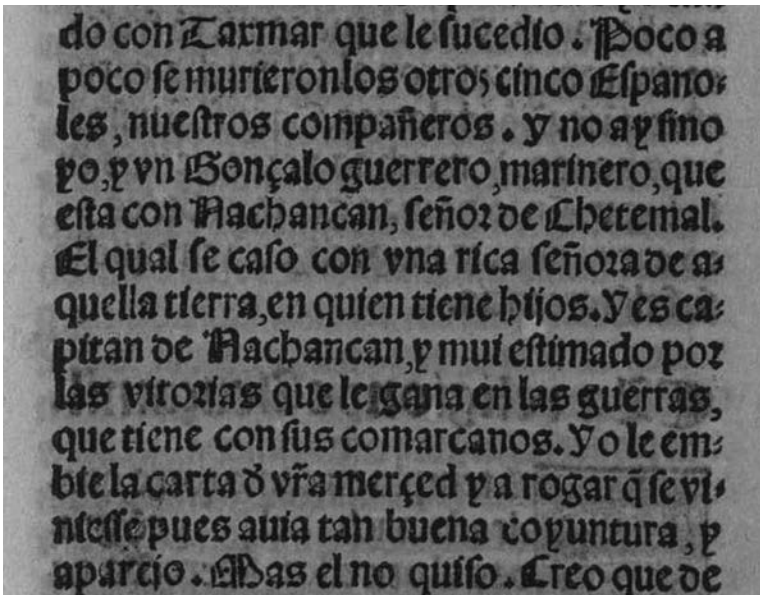

do con Taxmar que le sucedio. Poco a
poco se murieron los otros cinco Espano-
les, nuestros compañeros. Y no ay sino
yo, y vn Gonçalo guerrero, marinero, que
esta con Nachancan, señor de Chetemal.
El qual se caso con vna rica señora de a-
quella tierra, en quien tiene hijos. Y es ca-
pitan de Nachancan, y mui estimado por
las vitorias que le gana en las guerras,
que tiene con sus comarcanos. Yo le em-
bie la carta d̃ vr̃a merçed y a rogar q̃ se vi-
niesse pues auia tan buena coyuntura, y
aparejo. Mas el no quiso. Creo que de

Ilustración 1. Detalle del fol. ixr (mal marcado como fol. xi r.) de *La istoria de las Indias y conquista de Mexico* de Francisco López de Gómara (Çaragoça: Agustín Millán, 1552). Biblioteca Nacional de España R/12178.

captain never made any decision about returning because he was never found by any Spanish party" (*Polemics* 220, 221).

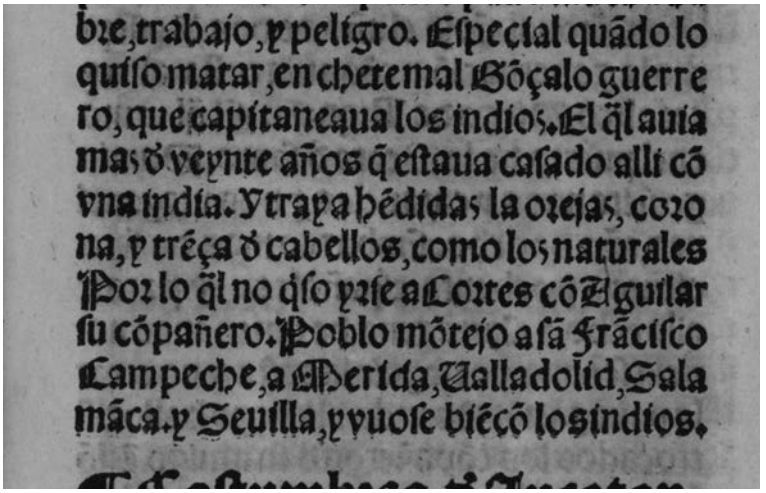

bre, trabajo, y peligro. Especial quãdo lo
quiso matar, en chetemal Gõçalo guerre
ro, que capitaneaua los indios. El q̃l auia
mas ó veynte años q̃ estaua casado alli cõ
vna india. Y traya hẽdidas la orejas, coro
na, y tréça ó cabellos, como los naturales
Por lo q̃l no q̃so yr se a Cortes cõ Aguilar
su cõpañero. Poblo mõtejo asã Frãcisco
Campeche, a Merida, Valladolid, Sala
mãca. y Seuilla, y vuose biẽcõ los indios.

Ilustración 2. Detalle del fol. xxviiir de *La istoria de las Indias y conquista de Mexico* de Francisco López de Gómara (Çaragoça: Agustín Millán, 1552). Biblioteca Nacional de España R/12178.

sucede en la edición de Miguel Capila en Zaragoza (1553; fol. XXVIIIr). La edición de *Hispania victrix. Primera y segvnda parte de la historia general de las Indias* (1553) de Gómara, impresa en Medina del Campo por Guillermo de Millis, presenta una inconsistencia tipográfica: "Gonçalo Guerrero: que capitaneaua los Indios" con mayúscula, en la primera parte (fol. XXVIIIr) , y "Gonçalo guerrero, marinero", con minúscula en la segunda (fol. IXr). En 1554, dos impresores mantienen la minúscula en sus impresiones (Iuan Steelsio y Iuan Lacio, Anvers 1554, fol. 21v; y Martín Nucio, Anuers 1554, fol. 20v) mientras que *La historia general de las Indias* de Gómara (1554) publicada por Iuan Bellero reza: "Gonçalo Guerrero: que capitaneaua los Indios" (fol. 62v) [il. 3]. Acaso esta edición pudo dar lugar al equívoco de Bernal Díaz del Castillo. Debe anotarse, en todo caso, que en los manuscritos, era común el uso de la minúscula inicial en los nombres propios (ej.: "girónimo de aguilar"), lo que en ciertos casos podía causar confusión a tipógrafos y lectores (marina / Marina; casas / Casas; herrero / Herrero, etc.). Varios manuales y gramáticas de mediados del siglo xvi propusieron

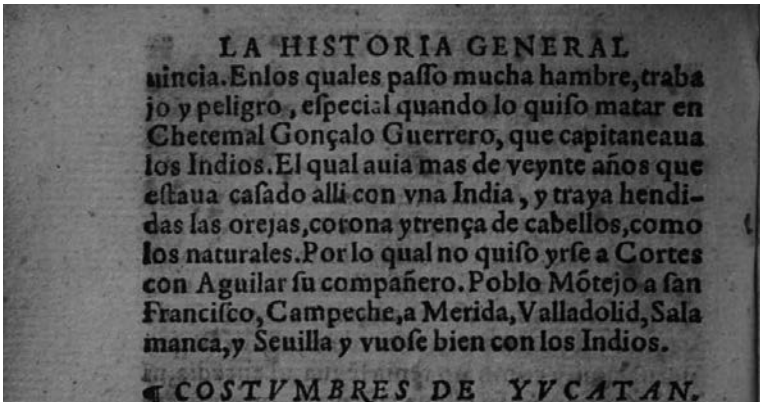

LA HISTORIA GENERAL
uincia. Enlos quales paſſo mucha hambre, traba
jo y peligro, eſpecial quando lo quiſo matar en
Chetemal Gonçalo Guerrero, que capitaneaua
los Indios. El qual auia mas de veynte años que
eſtaua caſado alli con vna India, y traya hendi-
das las orejas, corona y trença de cabellos, como
los naturales. Por lo qual no quiſo yrſe a Cortes
con Aguilar ſu compañero. Poblo Mótejo a ſan
Franciſco, Campeche, a Merida, Valladolid, Sala
manca, y Seuilla y vuoſe bien con los Indios.
COSTVMBRES DE YVCATAN.

Ilustración 3. Detalle del fol. 62v de *La Historia general delas Indias, con todos los descubrimientos, y cosas notables que han acaecido enellas, dende que se ganaron hasta agora, escrita por Francisco Lopez de Gomara, clerigo* (Anvers: Iuan Bellero, 1554). The Getty Research Institute.

el uso de la mayúscula inicial en nombres propios, pero su uso siguió siendo inconsistente;[10] ciertamente ese es el caso en las primeras ediciones de López de Gómara.

Francisco Cervantes de Salazar (ca. 1566), que escribe por los mismos años que Díaz del Castillo, también lee a Gómara, y, aunque habla de "un Gonzalo guerrero, marinero" , lo llama "Fulano de Morales" indicando al señalar un apellido diferente, que entiende

10 Hacia 1552, Antonio de Torquemada proponía en su *Manual de escribientes* (pub. 1970) el uso de mayúsculas iniciales para nombres propios (115). El Licenciado Villalón hizo lo propio en su *Gramática Castellana: Arte breve y compendiosa para saber hablar y escrevir en la lengua castellana congrua y deçentemente* (1558): "conuiene que todos los nombres proprios de varones y ciudades se escriuan con letra Gótica, mayúscula o versal" (84). Sin embargo, no hay una regla general; es importante resaltar que la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija (1492) no trata este particular y hace uso de la mayúscula inicial para la mayoría de los nombres propios: "en la *GC* [...] lo más corriente (y tradicional, por lo demás) es escribir los nombres propios con minúscula" (René Pellen 317). El interés sobre el asunto ortográfico de las mayúsculas para los nombres propios fue acaso impulsado por el aumento en las publicaciones impresas durante los siglos XVI y XVII.

guerrero como sustantivo común[11] (fols. 81v y 82r). De cualquier manera, allende el poco fidedigno asunto de la minúscula inicial, la pregunta no es dónde está la partida de bautizo de Guerrero o su registro de paso al Nuevo Mundo, sino cómo y en qué circunstancias ese relato en su precariedad documental conjura el mundo concreto. El historiador, como diría Paul Ricœur, tiene "una deuda con el pasado, una deuda de reconocimiento con los muertos" (*Tiempo y narración* 3: 837, 838), pero no hay suficientes fondos en el archivo para pagar esa deuda. El conocimiento del pasado es necesariamente tropológico (ibíd. 3: 855, 859, 860); ningún documento puede hacer presente el pasado en su mismidad. ¿No ofrece el relato de Guerrero la historicidad de "lo análogo" y asedia simbólicamente lo que fue? ¿Acaso no existieron numerosos cautivos que prefirieron no regresar, y españoles aindiados que adoptaron las costumbres "salvajes" y cambiaron de bando?

2. Bernal Díaz del Castillo y el conjuro empático

Según la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, Aguilar recibe la carta de Cortés, es liberado por su amo y se dirige a donde estaba Guerrero, quien se niega a regresar:

> Hermano Aguilar, yo soy casado, tengo tres hijos, y tiénenme por caçique y capitán quando ay guerras; íos vos con Dios; que yo tengo labrada la cara e horadadas las orejas. ¿Qué dirán de mí desque me vean esos españoles ir desta manera? E ya veis estos mis tres hijitos cuán bonicos son. Por vida vuestra, que me deis desas cuentas verdes que traéis, para ellos, y diré que mis hermanos me las enbían de mi tierra (66).

Aguilar trató de convencer a su compañero hablándole de la salvación del alma, y hasta le propuso que se trajera "la mujer e hijos", pero al final Guerrero "no quiso venir" (66). Díaz del Castillo

11 Transcribo *guerrero* con minúscula y la cita tal como aparece en el manuscrito de la *Crónica de la Nueva España* de Cervantes de Salazar, quien, dicho sea, es inconsistente con el uso de mayúsculas para nombres propios y apellidos.

dice, además, que se supo por Aguilar que Guerrero estaba tras los ataques mayas a la expedición de Francisco Hernández de Córdoba, y que Cortés tenía ganas de echarle la mano.[12] Pero el viejo conquistador no comparte la ira de Cortés. Hay, en cambio, una indudable empatía, una casi ternura, frente al tránsfuga enamorado de su familia que puede corresponder a la de un conquistador que, como Bernal, acaso, tuvo sus hijitos mestizos. El mural de Fernando Castro Pacheco en el Palacio de Gobierno de la Gobernación de Yucatán (1971-1979) despliega una afectividad similar a la de la cita de Bernal mediante la representación de un sujeto arrebatado por el amor [il. 4]. En el texto de Díaz del Castillo, se desdibuja afectivamente la distinción entre la voz del cronista conmovido por el tránsfuga y la del tránsfuga cautivado por la otredad. La cita excita esta confusión y produce la percepción del devenir otro tanto del renegado como del narrador.

Por el contrario, Díaz del Castillo —contradiciendo a Francisco López de Gómara— expresa poquísima simpatía por Aguilar.[13] Anota que "el Aguilar ni más ni menos era que indio" y dice que regresó irreconocible, desnudo, "tresquilado a la manera de indio esclavo", con "una manta vieja muy ruin y un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas", y hablando un "español, mal mascado y peor pronunciado" (70). Bernal tiene muy poco más que decir de Aguilar: señalará, luego, que fue traductor de Cortés (junto con Doña Marina) en la conquista de México y que murió de sífilis o "mal de bubas" (791). Bernal se desencuentra con el aindiado que regresa (Aguilar) y se encuentra con el aindiado que se fuga (Guerrero).

La historia de Guerrero narrada por Bernal sigue siendo historia de los vencedores. No nos llamemos a equívocos. Lo que se señala aquí es simplemente que el texto despliega uno de esos momentos en los que, como decía Roland Barthes, nos encontramos frente a la "la escritura" como "lugar neutro, compuesto, oblicuo, [...] en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la pro-

12 Díaz del Castillo anota que, enterado de la traición de Guerrero, "Cortés [...] dixo: 'En verdad que le querría aver a las manos'" (71).

13 Según Gómara, Aguilar había regresado hablando español y dándole las gracias a dios por "sacarlo de entre infieles y hombres infernales" (*La conquista de México* 1552, fol. 8 v).

Ilustración 4. *Gonzalo Guerrero*, 1971-1979. Mural de Fernando Castro Pacheco. Palacio de Gobierno de Yucatán. Foto: Carlos Jáuregui, Mayo 2015.

pia identidad del cuerpo que escribe" (65); en el relato de Bernal sobre el tránsfuga, acaba por fugarse no solo el cuerpo escrito, sino el cuerpo escribiente.

3. La colonialidad espectral de la historia

Eligio Ancona (1836-1893), novelista, historiador y gobernador de Yucatán (1868, 1874-1876) reescribe el episodio de Guerrero y Aguilar en su *Historia de Yucatán desde las épocas más remotas hasta nuestros días* (Mérida, 1878); obra de cinco tomos dedicados a la época precortesiana (la historia de la decadencia de los "mayas"), la conquista y colonización de Yucatán (que incluye la historia de Aguilar y Guerrero), la independencia, y los conflictos que él llama "de nuestros días", entre los que figura de manera prominente la rebelión "de indios", conocida como la Guerra de Castas, que es el *pasado-presente* de su historiografía.[14]

La obra de Ancona articula una historia regional que no oculta su genealogía colonial.[15] Ancona afirma dos veces que "la sociedad, lo mismo que el individuo, no se desarrolla sin dolor; y [que] el historiador debe pensar menos en deplorar la sangre vertida, que en examinar el cambio social que haya producido" (1: 5, 361). Es decir, la sangre no debe distraer el progreso, ni al historiador.

Ancona relata la historia de Aguilar y Guerrero en el libro segundo del tomo I de su *Historia*[16] concentrándose, en verdad, en Aguilar; Guerrero ocupa solo dos breves párrafos. Ancona usa la mayoría del archivo colonial mencionado, incluyendo a Bernal Díaz del Castillo, así como otras fuentes directas e indirectas, particular-

14 Un quinto tomo, publicado póstumamente (1905), abarca el período de 1857 a 1864, incluyendo la guerra civil entre liberales y conservadores y la intervención imperial francesa. La "publicación [de los primeros cuatro tomos] es contemporánea de *México a través de los siglos*, de Riva Palacio, considerada la primera gran obra de síntesis de la historia general de México" (Castillo Canché 43).

15 Ancona se refiere constantemente a "nuestros abuelos" para referirse a los conquistadores.

16 Ancona comienza su *Historia* colonial con un Colón visionario abriendo camino a la modernidad y a una Europa expansiva. Sobreponiéndose a un sinnúmero de obstáculos, el Almirante llega a las Indias, pero no alcanza a encontrar Yucatán.

mente, Diego de Landa (1561, copia-paráfrasis 1660, pub. francés/español 1862), Diego López de Cogolludo (pub. 1688 y reimpr. 1842) y el norteamericano Washington Irving (1828). Por Cogolludo (capítulos VII y VIII) e Irving (1012-1016), Ancona tiene acceso indirecto —vía Antonio de Herrera y Juan de Torquemada— a la *Crónica de la Nueva España* (ca. 1566-1567, pub. 1914) de Francisco Cervantes de Salazar,[17] una historiografía apologética de los conquistadores de México que inventa la figura heroico-hagiográfica de Aguilar (capítulos XXV-XXX). Así, el cronista de la élite novohispana sirve de fuente al historiador nacional yucateco; el colonialismo del siglo XVI informa el colonialismo del siglo XIX.

Ancona dedica algunas líneas a Guerrero, quien —dice— pide "servir en el ejército de su [...] amo", el cacique Nachancán de Chetumal, y por sus proezas gana su libertad, una posición de mando y el amor de la hija del cacique (200, 201). Luego, el historiador cambia de personaje, concentrándose por seis páginas en Aguilar: un Aguilar con un *extreme makeover* que no se parece al aindiado malhablado que regresa en calzoncillos y muere de sífilis que nos narra Díaz del Castillo. El Aguilar de Ancona es un *personaje conceptual* del nacionalismo hispánico: entre indios, pero siempre esperanzado en su retorno a la civilización, muy católico y reticente al mestizaje: Aguilar —advierte el historiador siguiendo a Cervantes de Salazar— "Huía de las mujeres y bajaba los ojos cuando las encontraba". Una vez, el cacique decidió tentarlo con "una joven fresca, robusta e insinuante", y los mandó a ambos a "pescar" a la costa. Llegada la noche, la muchacha se acostó en la hamaca e invitó a Aguilar a "hacerla compañía". Pero Aguilar resiste la tentación y las seductoras mañas de la muchacha, y se pone a "recoger algunas ramas secas" con las que prende una hoguera: "el esclavo —dice Ancona— había hecho voto de no mancharse con el contacto de una mujer idólatra" (202).

Hay indicios de que Aguilar no fue tan casto. Díaz del Castillo dice que murió de sífilis (791) y la *Crónica de Chac-Xulub-Chen* o

17 Cogolludo e Irving tienen entre sus fuentes la *Historia de los hechos de los castellanos* (1601) de Antonio de Herrera y la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada (1615). Para la historia de Guerrero y Aguilar, Torquemada usa la *Historia* de Herrera, quien a su vez se sirvió de la *Crónica de la Nueva España* de Cervantes de Salazar.

Chicxulub —un texto en maya de la segunda mitad del siglo XVI— indica que Aguilar habría tenido mujer y familia indígena: "Nuestra tierra fue descubierta [...] por Jerónimo de Aguilar, quien, a saber, tuvo por suegro a Ah Naum Ah Pot, en Cozumel, en 1517" (30).[18] Pero, en la historiografía yucateca del XIX, el triunfo de la castidad del Aguilar sirve los propósitos del antisincretismo de las élites regionales durante y después de la Guerra de Castas. La cuestión en juego en el episodio de la tentación de Aguilar[19] no es la mera castidad, sino la pureza racial: no "mancharse". Por otra parte, Aguilar adopta otras costumbres, como la lengua, y además lucha junto con su cacique contra otros indios xenófobos y rencorosos (Ancona, *Historia* 1: 203-205).[20] En otras palabras, Aguilar *se guerreriza*... pero no se entrega ni al amor ni a la insurrección contracolonial. Es un guerrero *light*.

Después de seis páginas sobre Aguilar, llenas de pruebas pseudoheroicas, Ancona relata la llegada de Cortés y el fallido intento de rescatar a Guerrero; pero, aunque indica que sigue la *Historia* de Bernal Díaz del Castillo, cancela toda empatía textual frente al renegado, a quien no cita, sino parafrasea. Asimismo, Ancona suprime cualquier mención a la lucha de Guerrero al lado de los mayas contra los españoles, salvo por una nota a pie de página en la que comenta que "Bernal Díaz y Cogolludo [...] Dicen que Gonzalo fue el que aconsejó a los mayas la guerra que hicieron a los caste-

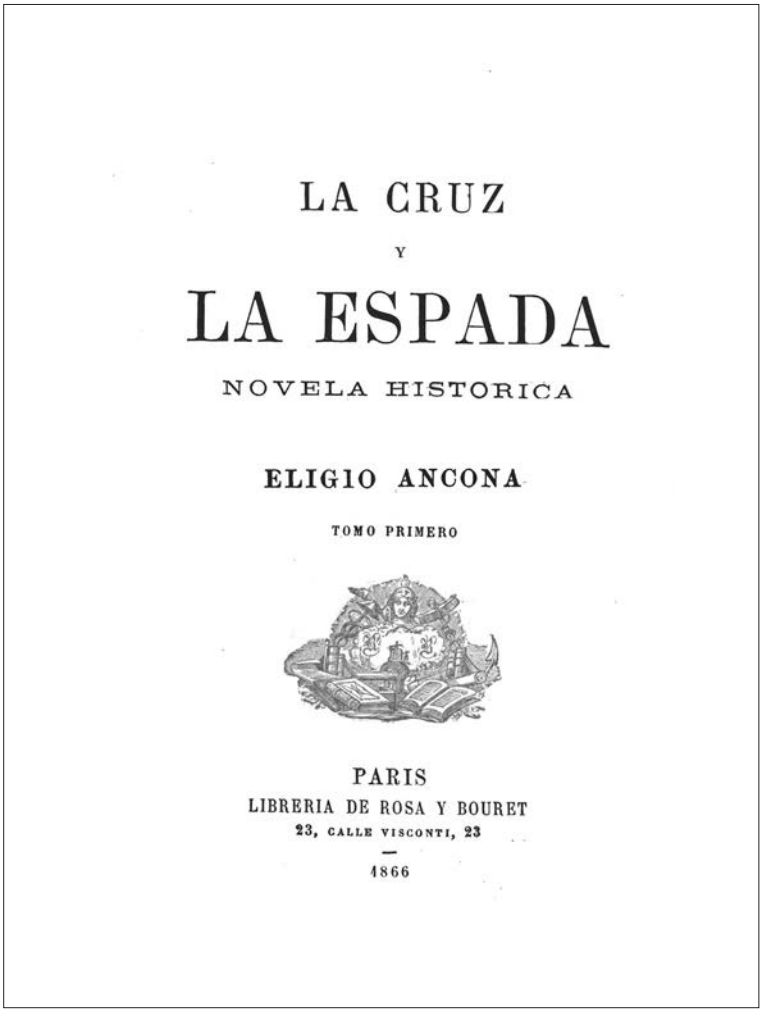
18 "bay tun chacanhic ca lumil lae lai Aguilar, lae te hantabi tumen ah Naum Ah Pot Cusamile tu yabil 1517 años" (Brinton 202). La *Crónica de Chac Xulub Chen* (ca. 1562 según Brinton) fue compuesta en maya yucateco y escrita en caracteres latinos por indígenas pertenecientes a la familia Pech (probablemente Ah Nakuk Pech, *batab*). Se cita de la traducción y edición que hizo Héctor Pérez Martínez. Para un análisis de la *Crónica*, véase el imprescindible estudio *Maya Conquistador* de Matthew Restall.

19 La anécdota es inventada por Cervantes de Salazar, de quien la copia Herrera y luego, Torquemada, fuentes de Irving. Cogolludo —citado por Ancona— la consigna también. Cervantes provee la matriz narrativa de Aguilar que sigue la historiografía criolla yucateca.

20 Los otros caciques de la región, envidiosos, conspiran contra Aguilar y piden al cacique May que entregue al español para ser sacrificado a los dioses para evitar la cólera divina, "porque los dioses patrios estaban indignados de que hubiese armado á un extranjero infiel contra sus hermanos los mayas". Como el cacique May no atiende el pedido de los rencorosos que quieren echar al extranjero, éstos inician una guerra que May gana gracias a la astucia militar de Aguilar (Ancona, *Historia* 1: 203-205).

llanos en Catoche y aun creen que se halló entre los combatientes", pero, aclara escéptico, "Ningún otro historiador hace mención de estas circunstancias" (206, 207).

Una década antes, en su novela *La cruz y la espada* (1866) [il. 5], Ancona —quien también era novelista— había reimaginado


LA CRUZ

Y

LA ESPADA

NOVELA HISTORICA

ELIGIO ANCONA

TOMO PRIMERO

PARIS

LIBRERIA DE ROSA Y BOURET

23, CALLE VISCONTI, 23

1866

Ilustración 5. Portada de *La cruz y la espada* de Eligio Ancona (Paris: Rosa y Bouret, 1866).

a Guerrero como un expatriado nostálgico que habría muerto de pena moral sin haber tomado las armas contra sus compatriotas. En el capítulo VIII de esta novela, el personaje Zuhuy Kak (hija del segundo matrimonio de la viuda de Gonzalo Guerrero), enamorada de un tal Alonso Gómez de Benavídez, le cuenta a éste la historia de los amores de su madre con el renegado, la invitación de Cortés, la visita de Aguilar, la negativa de Guerrero a regresar a causa de su familia, y... cómo Guerrero se arrepiente y muere, literalmente, de tristeza, añorando su patria:

> El extranjero se quedó al lado de su esposa y de sus hijos; pero desde aquel día empezó á marchitarse como las hojas de los árboles en el ardiente estío de nuestro país. El recuerdo de la patria, principalmente cuando no se tiene esperanza de volverla á ver, es muy triste y doloroso en una tierra extranjera, por grandes que sean los goces que nos proporcione. [...] Dos años después de la partida de Aguilar, bajaba al sepulcro, invocando el nombre de su Dios y de su patria (1: 193-194).

En la novela, Ancona sobrecodifica el espectro contracolonial de Guerrero, reinventando literariamente su muerte y eliminando la imagen dialéctica de la inmolación del traidor insurrecto. Y sin su muerte de renegado, de alienado caído en el campo de batalla, de tránsfuga que se juega todo por los otros, Guerrero muere ensimismado, sin interrumpir la procesión triunfal del colonialismo. Cuando la historiografía reemplaza a Guerrero con la figura de Aguilar incurre en una redundancia: borra lo ya borrado literariamente (por la novela). Sin embargo —como Derrida recordaba en *Espectros de Marx*—, nunca es más pertinente un espectro que cuando se le conjura; cuando, mediante ese acto equívoco (que es conjuro y *exorcismo*, pero también *confabulación* e *invocación*), el espectro regresa del porvenir a reclamar el pago de una deuda irredimible.

4. Barrera o el regreso del espectro

En el tomo IV de su *Historia de Yucatán*, Ancona trata la llamada Guerra de Castas y refiere sus causas; a saber: el aislamiento del indio desde la época colonial, la falta de asimilación y educación de los indígenas —¡la colonización incompleta!—, y el rencor an-

cestral. Según él, los "mayas" iniciaron una "guerra de exterminio" retrógrada "con el objeto de exterminar a las demás razas [de] la península" que eran las "únicas depositarias de la civilización" (4: 5, 6, 14). El indio insurrecto es para Ancona el bárbaro racista, "enemigo de la civilización" y la modernidad (16, 17).[21] *Demás razas* es el eufemismo que Ancona usa para decir indios-aliados, mestizos y blancos; es decir, el *nosotros-objeto* del exterminio de la supuesta guerra eugenésica y reaccionaria de los "mayas".

La llamada Guerra de Castas o "de razas" —desde un punto de vista militar— se inició en 1847 y duró más de medio siglo. Nelson Reed sostiene que los mayas de Yucatán estuvieron a punto de vencer a sus opresores blancos y, aunque no lo lograron, tampoco fueron derrotados, continuando la lucha hasta comienzos del siglo xx. Aclaremos que la etiqueta "Guerra de Castas", así como la oposición blanco/maya, unifican conceptualmente lo que en verdad corresponde a una serie de resistencias no-sistémicas a la soberanía por parte de las que Deleuze y Guattari llaman *bandas*, *márgenes* y *minorías* (*A Thousand Plateaus* 241, 360). La caracterización de dicha insurrección como *maya* y la determinación de su causa como racial pasan por encima de la heterogeneidad de dichas insurgencias. Como anota Restall, "Maya ethnogenesis did not take place in Yucatan before 1850" ("Maya Ethnogenesis" 80); de hecho, dicha etnogénesis "maya" (como etnicidad y grupo étnico) fue consecuencia de la Guerra de Castas, no su precondición o causa sustantiva (Castañeda 49). En otras palabras, bajo la etiqueta "Guerra de Castas" se agruparon y siguen agrupando una serie de insurgencias no necesariamente coincidentes de grupos insurrectos que fueron interpelados como *mayas* (o mayificados).

Algunos de estos grupos ciertamente disputaron por más de medio siglo la soberanía del Estado, el régimen de propiedad y el control efectivo de las varias zonas de la península. Para el momento en que escribe, Ancona estima que la sublevación ha sido más o

---

21 Como bien señala Jorge Castillo Canché, el análisis de Ancona se funda en "la dicotomía 'barbarie' contra 'civilización'", y la "insurrección maya de 1847 no resulta ser sino el ataque contra el progreso" (48). Ancona trata brevemente otras insurrecciones indígenas como la rebelión de 1761 de Jacinto Canek, que considera una fiesta de borrachos que se prolongó y terminó en un motín errático y cruento.

menos controlada, pero que, con el tiempo, quizá se "pudiera producir una nueva conflagración". Corresponde a la historia, según él, no solo relatar el pasado, sino cambiar el futuro, identificando los "gérmenes" de la sublevación (*Historia* 4: 5). Y aquí, al iniciar la evocación espectral de *gérmenes* insurreccionales no completamente conjurados, Ancona de manera insólita regresa a los "orígenes" coloniales:

> Se recordará que desde tiempo inmemorial los mayas aborrecían instintivamente á todos los extranjeros y que las leyes del país los condenaban á muerte ó á esclavitud perpetua. [...] Gerónimo de Aguilar y sus compañeros de infortunio fueron víctimas de esta legislación inhumana [...] Así, el maya miró con desagrado al español desde el primer instante en que se presentó a sus ojos, y aun antes de que comprendiese que venía a despojarle de la tierra de sus padres (6).

Más de dos décadas y media después de iniciada la Guerra de Castas, Ancona escribe sobre un enfrentamiento claramente contracolonial sosteniendo que no lo es, pues la causa de la lucha en realidad era previa al colonialismo: el odio instintivo y racial de los indios a los extranjeros que se tradujo en el "programa de exterminar a la raza blanca" (26). La conquista y luego la explotación colonial unidas a la falta de mestizaje, según nuestro historiador-novelista, vinieron a intensificar un odio que ya estaba allí.[22] Aguilar, indefenso, sobreviviente de una masacre de náufragos españoles, esclavizado por los salvajes, ejemplifica la gratuidad atávica de ese odio racial. Por supuesto, la mención a la esclavitud de Aguilar no tiene nada que ver con falta de hospitalidad "maya", sino con lo reprimido; aquello que Melanie Klein llama una fantasía paranoica.[23]

---

22 "Si el indio *aborrecía antes al español* porque era extranjero y porque le había vencido en la guerra, le aborreció todavía más cuando comprendió que aunque agotase todas sus fuerzas en un trabajo constante, su salario siempre mezquino y ordinariamente tasado por la ley, nunca le bastaría para el sustento de su familia y para saciar la codicia de sus señores temporales y espirituales" (Ancona, *Historia* 4: 7)

23 La teoría freudiana de la paranoia y la proyección en el otro en "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ('dementia paranoides')" (Freud 2: 1487-1528) son retomadas por Melanie Klein, quien relaciona los instintos agresivos y caníbales infantiles contra el cuerpo de la madre con el correspondiente miedo paranoico a ser devorado por ese mismo cuerpo cuya incorporación se desea, lo cual sucede mediante un mecanismo de proyección (202-214).

Lo que está en juego aquí es —sí— la servidumbre, pero no la de un cautivo español del siglo XVI, sino la de los campesinos indígenas y mestizos pobres en Yucatán en el siglo XIX. En otras palabras, Ancona rememora la servidumbre precolonial de Aguilar en perjuicio de la servidumbre histórica y colonial del presente. Guerrero no puede citarse —y no se cita— para hablar de la Guerra de Castas, pues el tránsfuga representa una contradicción a la tesis del odio *a priori*. Más aún, Guerrero conjura (*convoca*) una múltiple amenaza espectral. Téngase en cuenta que el asunto del *cambio de bando* y de la traición —lo que podríamos llamar el *drama de las (des)lealtades*— está en el centro de los problemas del presente de Yucatán a mediados de siglo, como podemos ver en al menos seis coyunturas: 1) La "traición a México" o intento de independencia de Yucatán durante la primera parte de la década de 1840; 2) la asociación de las élites yucatecas con la población indígeno-campesina para pelear sus guerras civiles y defenderse frente a México entre 1840-1846[24]; 3) el incumplimiento de las promesas de tierras y reducción de impuestos hechas a los soldados "indios"[25]; 4) la traición a la República de Yucatán o reincorporación de Yucatán a México en 1846, lo que inicia una breve guerra civil que interrumpen los indios con su insurrección[26]; 5) la "traición" o alzamiento de los in-

24 Me refiero a la contenciosa separación de Yucatán (actuales estados mexicanos de Campeche, Quintana Roo y Yucatán) y la correspondiente proclamación de la Constitución de 1841. La independencia dio lugar a un intento mexicano de sometimiento de Yucatán en la fracasada invasión de 1843, rechazada gracias a la participación de soldados mayas bajo la promesa de tierras y supresión de obvenciones (impuesto eclesiástico) (Rugeley 40-50; Dumond 69-77).

25 La traición republicana a los pueblos indígenas. Después de la expulsión de los mexicanos, las promesas a los indígenas fueron mayormente incumplidas y numerosas tierras baldías pasaron a manos de hispanos y mestizos, reduciendo la tierra disponible para los campesinos mayas (Rugeley 51).

26 A raíz de la guerra méxico-americana de 1846, Santa Anna prometió a Yucatán sus derechos federales, por lo que el gobernador Miguel Barbachano, desde Mérida, aceptó la reincorporación (Dumond 77-76). Las élites de Campeche, por su parte, por temor a la flota de guerra norteamericana, se rebelaron contra Mérida, desconocieron a Barbachano y declararon su neutralidad en la guerra méxico-americana (esto es, traicionaron por partida doble a México y a Mérida). A principios de 1847, tropas rebeldes, mayormente indígenas, tomaron Valladolid y le ajustaron las cuentas a la aristocracia local en un saqueo violento de seis días, que, junto con otras derrotas, obligó a Barbachano a rendirse (Reed *La guerra* 37-43; Rugeley 55-57; Dumond 77-82).

dígenas "ingratos" que destruyen haciendas, atacan las poblaciones y enfrentan a los ejércitos yucateco y mexicano[27]; y 6) el intento yucateco de buscar la intervención extranjera e, incluso, la anexión a los Estados Unidos para vencer la insurrección indígena.[28]

Las élites yucatecas que traicionan a México, a los campesinos indígenas, a la República de Yucatán y que se traicionan constantemente entre sí vieron la rebelión indígena como un acto de traición. Éste es uno de esos casos —como decía mi padre— en los que los pájaros les disparan a las escopetas; los traidores aparecen perturbados con la deslealtad. Ancona reemplaza al traidor e insurrecto Guerrero con el traductor colonial Aguilar, y trae a cuento a éste último a propósito de una guerra en la que se apela constantemente a la lealtad regional, nacional, racial, hispánica y católica. El asunto espectral del civilizado que hace causa con los salvajes resuena, además, en el "problema" de los *vecinos* (o no-indios) y de los soldados desertores que se unen a la insurrección (Gabbert 98, 99). En 1865, el futuro obispo Crescencio Carrillo señalaba:

> [Los] indígenas orientales [...] se mantienen en constante rebelión, y entre los que son aceptados de algún tiempo á esta parte [están] los hombres que desertan de las tropas del gobierno, los sirvientes adeudados que se fugan, los malhechores y toda clase de gente mala y perdida de las diferentes razas, como indios, blancos, mestizos, negros y mulatos: su cuartel general es la población de Chan-Santa-Cruz (26).

Uno de estos fugados o traidores fue el sargento primero José María Barrera, a quien Serapio Baqueiro Preve (1838-1900)

---

27 En julio de 1847, las autoridades "descubrieron" una conspiración indígena en Tihosuco para llevar a cabo una insurrección "como la haitiana" contra los blancos de la península, y arrestaron y ejecutaron a Manuel Ay, atacaron el rancho de Cecilio Chi y, más tarde, capturaron y ejecutaron a otros cinco supuestos líderes de la conspiración. En respuesta, Chi atacó Tepich y mató entre 20 y 30 familias (Rugeley 58-60; Bricker 95-97; Dumond 91-95; Baqueiro Preve 1: 227-239).

28 Podemos considerar que este conato de anexión constituyó en sí una suerte de traición política a la independencia yucateca. El gobernador de Mérida, Santiago Méndez, acosado por la insurrección, hizo a Washington un ofrecimiento formal de anexión en 1848, transmitido por Justo Sierra O'Reilly. El Congreso norteamericano, que no tenía ningún interés de intervenir en la Guerra de Castas, de meterse en una guerra local y poner en peligro la paz con el gobierno mexicano, no aprobó el "Yucatán Bill".

—fuente principal de Ancona— calificó como uno de "los caudillos principales" y uno de "los enemigos más encarnizados de la raza blanca" (84); el "enemigo más terrible de los blancos" (195). Ancona, por su parte, lo llamó "capitancillo" (291), aunque le reconoció un papel central en la insurrección. Aparentemente, al iniciarse la Guerra de Castas, Barrera desertó de las filas del ejército yucateco para unirse a los rebeldes.[29] Invitado mediante cartas a "entrar en arreglos con el gobierno" y a regresar al bando de la civilización, Barrera continuó su lucha al lado de los "barbaros" (291-294).[30] Ancona dice que, en 1850, cuando los resultados de la guerra finalmente favorecían al gobierno, Barrera fue responsable de la creación del poderoso culto de la Cruz Parlante:

> [Barrera], uno de esos hombres de la raza mestiza que desde 1847 venían prestando á la causa de la barbarie, el concurso de su inteligencia y de su valor, [...] encontró un manantial que brotaba á la entrada de una gruta, y [...] marcó el lugar grabando tres cruces pequeñas en la corteza del árbol principal. Pronto se divulgó el hallazgo entre los sublevados, y [...] varias familias indias comenzaron á levantar sus chozas al rededor [...]. Las pequeñas cruces [...] comenzaron á ser un objeto de adoración para los moradores de la nueva guarida, y con tal motivo sin duda, ésta recibió el nombre de Chan Santa Cruz. [...] Si Cogolludo y el Dr. Sánchez de Aguilar hubiesen conocido á Barrera, habrían dicho de él que era un mestizo muy ladino [...] por la habilidad con que explotó [...] el sentimiento religioso de los indios. [...Él] hizo correr la voz de que las cruces que se veneraban [...] habían bajado del cielo para hacer importantes revelaciones á los sublevados (*Historia* 4: 314, 315).

---

29 Según Escamilla Mora, José María Barrera había sido "Sargento Primero" (13). Carlos Chable Mendoza, cronista de Felipe Carrillo Puerto (la antigua Chan Santa Cruz), señala que José María Barrera fue soldado en el ejército yucateco, del que desertó (como Jacinto Pat y Cecilio Chi, dos de los más importantes líderes mayas).

30 Como Cortés y Montejo supuestamente hicieron respecto de Guerrero en el siglo XVI, el gobierno de Yucatán, a través del sacerdote José Canuto Vela, convocó a José María Barrera a una reunión para negociar la paz, a celebrarse en "Kampocolché" (Ancona 291). Aunque Barrera consiente en la reunión, nunca se presenta y continúa la guerra bajo la influencia de líderes escépticos como Florentino Chan, quien "estaba persuadido que lo único que deseaban los blancos era despojar de sus armas á los indios para reducirlos á su antiguo estado" (292, 293).

Para darle un toque material a lo sobrenatural, Barrera se asoció con un "indio llamado Manuel Nauat, de quien se dice que era ventrílocuo" y mediante el cual las cruces en efecto hablaban y excitaban "a los indios contra los blancos" (316) [il. 6]. En 1851, el ejército mató a Nauat (el ventrílocuo) y destruyó el árbol, pero otras tres cruces bajaron del cielo y se les construyó una iglesia. Las cruces se comunicaban mediante cartas y por medio de un misterioso Juan de la Cruz, quien se proclamó y es recordado como el hijo de dios hecho macehual. Barrera desaparece a fines de 1851 o principios de 1852. Terry Rugeley indica que fue asesinado en una disputa por un barril de pólvora (61); los cronistas contemporáneos de Carrillo Puerto (antigua Chan Santa Cruz) dicen que murió en batalla, cerca de la "bahía de la Ascensión, el 31 de diciembre de 1852" (Chable Mendoza, "Comunicación personal"). De cualquier manera, el culto continuó y articuló por décadas la resistencia de los conocidos como *cruzoo'b* (o discípulos de la Cruz Parlante), aún armados en 1961, como puede verse en una foto en las afueras del santuario de Chumpón [il. 7]. En el momento que escribe Ancona, Chan Santa Cruz era el más importante reducto insurreccional en Yucatán.

Ilustración 6. Entrada al santuario de la Cruz Parlante, en la antigua Noh Kah Santa Cruz Balam Na Campolococh, capital *cruzoob*, actual Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Foto: Andrés Biermann, mayo, 2015.

Ilustración 7. Guardia *cruzoob*, Chumpón, Quintana Roo, ca. 1961. Foto: Archivo Paul Bush, El Paso, Texas.

Ahora bien, si Ancona cita el "caso Aguilar" como ejemplo del odio racista de los indios por los extranjeros que, según él, es la causa principal de la guerra, resulta apenas justo indagar cuáles son las causas que alegaba el que, en términos derridianos llamaríamos el "espectro de Guerrero"; esto es, el propio traidor José María Barrera. En una carta escrita en maya, Barrera y otros cinco líderes insurrectos le explicaron las razones de la lucha al padre José Canuto Vela, quien negociaba la paz en nombre del gobernador Barbachano:

> por eso peleamos [para q]ue no sea pagada ninguna contribución, ya sea por el blanco, el negro o el indígena; diez pesos el casamiento para el blanco, para el negro y para el indígena. En cuanto a las deudas, las antiguas ya no serán pagadas ni por el blanco, ni por el negro, ni por el indígena; y no se tendrá que comprar el monte; donde quiera el blanco, el negro o el indígena puede hacer su milpa, nadie se lo va a prohibir.

> [...D]ebemos terminar lo que nos levantamos a arreglar (Fidelio Quintal Martín 78-79).

Las razones alegadas por estos insurrectos tienen más que ver con los ideales igualitarios de las clases oprimidas que con raza y rencor. De hecho, como han alegado Terry Rugeley y Wolfgang Gabbert, la identidad racial no definió a los combatientes, ni a las víctimas, ni determinó la agenda de las conflagraciones. Los insurrectos se llamaron a sí mismos *cruzoo'b* (seguidores de la cruz), *cristianoo'b* (cristianos), *otsilo'b* (pobres) o *masewalo'b* (comuneros) (Gabbert 99). Es muy posible, sí, que hubiera odio y resentimiento, dos *afectos* que, pese a la mala prensa, son muy productivos políticamente y respecto a los cuales el pensamiento reaccionario hace a menudo juicios moralistas. El punto aquí es que, como en la Commune de París (1871), ese resentimiento engatilla una serie de movimientos insurreccionales de corte igualitarista, hostiles respecto del régimen de propiedad y la explotación del trabajo; en este caso, el reclamo de la comunidad de la tierra, la justicia tributaria para todos, la protección frente al régimen indirecto de servidumbre por deudas, etc. Como en el caso de la Comuna, la insurrección en Yucatán fue caracterizada como una monstruosa revuelta de bárbaros movida por el odio. Solo que mientras que la Comuna cayó en dos meses, los comuneros yucatecos —estos monstruos odiosos y odiados— sostuvieron sus barricadas por cerca de medio siglo en que el enemigo dejó de triunfar. Esas barricadas interrumpieron la procesión triunfal del colonialismo nacional y, aunque con el tiempo también cayeron, sembraron con su lucha las semillas del futuro.

Capítulo II
El conjuro etnográfico Cabeza de Vaca, Mala Cosa y las vicisitudes espectrales de la extrañeza

"El espectro se convierte más bien en cierta 'cosa' difícil de nombrar. [... L]os que dan miedo se dan miedo a sí mismos, conjuran al espectro mismo que representan".
(Jacques Derrida, *Espectros* 20, 133)

En su famosa *Relación* a Carlos I (Zamora 1542, Valladolid 1555),[1] conocida por su título del siglo XVIII *Naufragios*,[2] Álvar

1 *La relación que dio Álvar Núñez cabeza de vaca de lo acaescido en las Indias en la armada donde yva por gobernador Pamphilo de Narbaez desde el año de veynte y siete hasta el año de treinta y seis que volvió a Sevilla con tres de su compañía* (Zamora 1542); la segunda edición incluyó los *Comentarios* sobre las desventuras de Cabeza de Vaca como adelantado del Río de la Plata: *La relación y comentarios del gobernador Álvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaescido en las dos jornadas que hizo a las Indias* (Valladolid 1555). Este capítulo cita la impecable edición crítica de la *Relación* de Rolena Adorno y Charles Pautz.

2 El editor del siglo XVIII, Andrés González Barcia, retituló la *Relación*: *Naufragios de Álvar Núñez Cabeza de Vaca y relación de la jornada que hizo a la Florida con el adelantado Pánfilo de Narváez* (Madrid 1731, 1749). Este título sustrae el texto de su inscripción inicial en el género de la *relación*, privilegiando la lectura del mismo como un relato de supervivencia. Como ha señalado Loreley El Jaber, la "retitulación coincide con el gusto del público lector europeo [...] ávido de historias de aventuras en países exóticos, de maravillas en océanos desconocidos"; el nuevo título "articula aventura, magia y religión, lo que da pie al relato del sobreviviente español, a su hazaña de naufragio y despojamiento entre los indios de

Núñez Cabeza de Vaca (1490-1560), tesorero de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida, informa al rey sobre el fracaso de la misma y relata su travesía de ocho años por Norteamérica desde la bahía de Tampa hasta el noroeste de México, en compañía de los otros tres sobrevivientes: Alonso del Castillo, Andrés Dorantes y el esclavo negro cristiano Estevanico. Cabeza de Vaca narra sus experiencias entre diversas tribus indígenas, su propia transformación en comerciante y médico itinerante, y el regreso con sus compañeros a tierras cristianas en 1536 vestidos como indios e irreconocibles para los soldados que se toparon con ellos.[3] La *Relación* contiene, además, varias descripciones de las costumbres de los pueblos indígenas que Cabeza de Vaca conoció y, al final, un alegato pacifista contra las guerras de conquista y en

---

la Florida, a su vida de mercader y de shamán, a su despertar en la fe y en el orden cósmico católico, y a su regreso [...] a España, [...] gracias a dicho descubrimiento espiritual y epistémico" (57). Hay, claro, muy pocos naufragios literales en *Naufragios*, en donde la travesía es más bien terrestre. Sobre el género de la *relación* o informe oficial a la Corona puede consultarse el esclarecedor ensayo de Walter Mignolo (57-102).

3 La expedición de Narváez se vio aquejada *ab initio* por deserciones, un naufragio y una decisión errada (a la que Cabeza de Vaca dice que se opuso): llegados a la Florida, Narváez decidió dividir la expedición y adentrarse con trescientos hombres en tierra firme en busca de oro sin asegurar primero un puerto. Diezmados por el hambre y ataques de pueblos hostiles, y sin haber encontrado riquezas ni ciudades, regresaron a la costa buscando los navíos en vano. Finalmente, decidieron seguir por mar bordeando la costa en cinco balsas improvisadas hacia Panuco (Tampico, Veracruz), en la frontera norte de la Nueva España, que suponían muy cerca (un error de cálculo de unos 2.700 kilómetros). A principios de noviembre de 1528, algunos llegaron a la isla de Malhado (Galveston, Texas); solo dieciséis sobrevivieron ese invierno. En la primavera de 1529, incapacitados, Cabeza de Vaca y otros dos españoles fueron dejados atrás por el grupo principal que siguió hacia Panuco. Un año más tarde, Cabeza de Vaca se mudó de la isla al continente con los charruco. Durante casi tres años más, Cabeza de Vaca vivió en la zona como comerciante, antes de partir en 1533 y reunirse con Dorantes, Castillo y Estevanico cerca de Espíritu Santo. Los cuatro escaparon e iniciaron su "retorno" realizando curas pseudomilagrosas e incluso participando en una supuesta resurrección. A mediados de 1535, habiendo cruzado el Río Grande, llegaron a las montañas del norte de Tamaulipas, pero en lugar de seguir la ruta costera más segura hacia Pánuco, giraron hacia el noroeste, dirigiéndose hacia el interior a través del norte de México. Los cuatro sobrevivientes se movían de un asentamiento a otro, seguidos por una multitud de indios, recibiendo regalos voluntarios y a veces no tan voluntarios de sus "pacientes", hasta su encuentro con los soldados españoles.

favor de la evangelización pacífica. En la última parte de la narración, Cabeza de Vaca relata cómo negoció un acuerdo para que los indios —que habían dejado de cultivar y huido para escapar de las redadas de los españoles— pudieran regresar a sus hogares en paz.

Este capítulo examina el conocido episodio de Mala Cosa, en el que Cabeza de Vaca narra una historia que supuestamente escuchó de los indios mariames y avavares sobre un brujo pequeño, peludo, misterioso, extranjero, travesti y aterrador, llamado Mala Cosa, que había aparecido quince o dieciséis años antes, que sometía a los indios a intervenciones quirúrgico-mágicas, les descoyuntaba los brazos para luego recomponérselos y levantaba sus casas en el aire. Mala Cosa no es, como se dice a menudo, un relato fantástico de Cabeza de Vaca, ni una mera figura contrastiva respecto de los españoles, ni la simple constancia etnográfica de un mito indígena. Mala Cosa es una figuración espectral del propio conquistador que irrumpe en la *Relación* a propósito no de los indios y sus rarezas, sino de Cabeza de Vaca y sus compañeros cristianos. Así, la narración, sobre lo que el propio texto denomina "*una cosa muy extraña*", es, en verdad, menos *cosa extraña* que *cosa extrañada* y conjurada, acaso porque apunta a una insoportable instancia de reconocimiento del *ego conquiro* que cuestiona el supuesto imperialismo pacífico que ordena ideológicamente la *Relación*.

1. La falacia del "conquistador pacífico"

Cabeza de Vaca ha sido erigido por una buena parte de la crítica en el paradigma del "conquistador conquistado" o del "conquistador pacífico" que, transculturado y conmovido por la otredad, no puede partir las aguas entre el yo y el otro y, por ende, no representa al indígena teratológicamente —como un monstruo caníbal, sodomita, salvaje y en tratos con el demonio—, sino de manera empática y humanitaria. Esta concepción del otro coincidiría con la propia posición crítica de Cabeza de Vaca respecto de la violencia y el maltrato contra los indios. Así lo han visto críticos como David Lagmanovich, Cesare Acutis, Beatriz Pastor, Silvia Spitta, Sylvia Molloy,

Rolena Adorno y Alan Silva.[4] Esta imagen, sostenida por gran parte de los estudios sobre la *Relación*, se ve reforzada por las representaciones contemporáneas de la historia de Cabeza de Vaca, como la película *Cabeza de Vaca* (1989) de Nicolás Echevarría, basada en la novela idealizada de Haniel Long sobre un conquistador conmovido por el Otro; la novela *El largo atardecer del caminante* (1992) de Abel Posse; y el documental de PBS sobre Cabeza de Vaca en la serie *Conquistadors* de Michael Wood (2000), que presenta la "Odisea ética" de un hombre "atrapado entre dos culturas". Se ha dicho incluso que Cabeza de Vaca habla con una voz de tolerancia rara que expresa un sentido de humanidad compartida (Hickerson 216).

Para Rolena Adorno, la empatía y habilidades de Cabeza de Vaca como mediador cultural, su "visión por lo general positiva de las culturas amerindias", así como sus críticas de los expedicionarios esclavistas españoles, harían de éste un conquistador "lascasista por experiencia" y de su *Relación* —comparativamente hablando— una historia "ideal" de la conquista ("an ideal conquest history"). Según Adorno, la *Relación* propugnó por el buen trato de los indios, "tomó una posición en contra de la conquista [...y] abogó por la conversión pacífica de los nativos".[5]

---

4 David Lagmanovich habla de "una progresiva identificación con el mundo indígena" y de *Naufragios* como "el relato de una conversión" (44), y Cesare Acutis, de una "inconfesable utopía" o "aventura de transición dentro de la cultura indígena" (50). Para Beatriz Pastor, *Naufragios* representa la "destrucción simbólica del modelo de conquista" y a un conquistador que, a partir de su desnudez y hambre, nace de nuevo en un "proceso de incipiente mestizaje cultural" (218, 225, 239). Silvia Spitta propone a un transculturado en el borde entre dos mundos que al final se desidentifica con el "nosotros" imperial (319, 322, 327, 328) y Sylvia Molloy, a un sujeto mediador en "traslado [...] de un yo a otro yo, [...] moviéndose entre culturas, persuasivo, raras veces autoritario" y con "una clara y creciente incomodidad" respecto a su "reingreso" a la civilización; según Molloy, para Cabeza de Vaca "los otros ya no son los indios, son los cristianos" (230, 238, 239). Alan Silva habla de identidades múltiples dentro de un emergente "'Indianized' European self" (125, 126, 134); "In this ambiguous middle ground, Cabeza de Vaca can no longer be certain who is 'civilized and who is 'savage'. [...] The *Relación* is written as an anti-conquest tale" (132, 141). En un famoso ensayo, Juan Bruce-Novoa ve en Cabeza de Vaca una prefiguración del estigmatizado chicano de hoy (302, 303).

5 "In contrast [to Nuño de Guzmán] —dice Rolena Adorno— Cabeza de Vaca provides what was to date, the most successful and the most peaceful of conquests. [...] The radical character of Cabeza de Vaca's effort, and the success

En otro trabajo examino la colonialidad etnográfica del texto de Cabeza de Vaca y cómo la *Relación*, antes que narrar una asimilación, despliega una constante *disimilación cultural*; una suerte de conjuro-exorcismo del otro ("Going Native" 175-199). Señalemos aquí que las varias descripciones de pueblos indígenas que encontramos en la *Relación* son menos empáticas de lo que se señala, que no estorban, sino que reiteran las distinciones clásicas coloniales entre civilización y barbarie, y que —como han sugerido Maureen Ahern, José Rabasa, Ralph Bauer, Kun Jong Lee, David Rojinsky, Claret Vargas, y el autor de estas líneas— estas etnografías tienen explícitamente el sentido instrumental de facilitar la conquista.[6]

---

claimed by him and borne out by others, make his account an ideal conquest history" ("The Negotiation" 167, 186, 191). En dos artículos posteriores, Adorno parece indicar que este "carácter radical" y "éxito" de Cabeza de Vaca no *hace* sino que *hizo* de la *Relación* una historia de conquista ideal; en otras palabras, Adorno se estaría refiriendo a la correspondencia entre el "pacifismo" discursivo de la *Relación* y el lenguaje e ideología imperiales del siglo XVI. En este sentido, afirma: "The success of Cabeza de Vaca's writing can be explained by the fact that it took a counter-conquest position. That is, Cabeza de Vaca advocated peaceful conversion of the natives and demonstrated that good treatment of the Indians produced results that served both the wellbeing of native populations and the economic interests of Spaniards" ("The Discursive Encounter" 220). Y más tarde dice Adorno: "In the first place, Cabeza de Vaca's account echoes the type of peaceful conversion attempted by Fray Pedro de Córdoba on the Pearl Coast, Fray Jacobo de Tastera in Yucatán, and Las Casas himself in Vera Paz, Guatemala. Cabeza de Vaca's advocacy of humane treatment for native peoples made him a Lascasista by experience rather than by reading. [...] Cabeza de Vaca's position on Amerindian cultures was generally a positive one [...]; thus, it is not a surprise that his work could be taken as a kind of advocacy for peaceful colonization" ("Peaceful Conquest" 84, 85). José Rabasa (*Writing Violence* 31-32), Ralph Bauer (33, 45), David Rojinsky (19) y yo mismo alegamos que esa defensa de una "colonización pacífica" en el siglo XVI no solo estaba integrada ideológicamente en el imperialismo español, sino que también representaba una coartada para la violencia colonial.

6 Cabeza de Vaca comienza su escrito diciendo que, a falta de otros triunfos, ofrece a su majestad una detallada relación de "tierras y provincias [...] y las diversas costumbres de muchas y muy bárbaras naciones" que él estima útil para quienes "*fueren a conquistar aquellas tierras*" (18, énfasis mío). Además, en los capítulos 24 al 26 hace un inventario de tácticas indígenas de guerra y explica: "Esto he querido contar porque allende que todos los hombres dessean saber las costumbres [...] de los otros, [es importante que] los que [...] se vinieren a ver con ellos estén avisados de sus costumbres y ardides" (184, 186). Cabeza de Vaca consideraba que el conocimiento etnográfico era una forma de inteligencia militar valiosa: una herramienta para el sometimiento de los indígenas. Véase mi ensayo "Going Native, Going Home".

Cabeza de Vaca —como Las Casas— parece haber considerado que los pueblos con los que interactuaba eran seres humanos poseedores de razón natural y, en consecuencia, proclamó que podrían ser evangelizados pacíficamente y sometidos al imperio sin la necesidad de armas. Sin embargo, debemos tener en cuenta que esta postura pacifista "lascasiana" —reconocer a los indígenas como seres de razón y estar a favor de su "buen trato"— no solo coincide con los proyectos coloniales de conversión religiosa y sumisión de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo,[7] sino que es inconsistente a lo largo de la *Relación*, donde Cabeza de Vaca y sus tres compañeros frecuentemente aparecen como agentes de violencia, intimidación y terror mágico.

De cualquier manera, como señalábamos en la introducción, gracias a la *inmunización humanitaria* que cobija al soberano, la empatía con el Otro no excluye la posibilidad de conquistarlo, dominarlo y explotarlo. Ante la violencia desatada por la acumulación primitiva colonial, el imperialismo español coopta las críticas a la conquista mediante una serie de discursos legales, doctrinarios, teológicos, historiográficos y literarios que redefinen la soberanía imperial española acudiendo a una razón humanitaria: la protección y cuidado de los indígenas y el deber biopolítico del soberano de hacer vivir y no dejar morir. La inmunización humanitaria permite la continuidad del colonialismo: no salva a los indios de la dominación o la explotación, pero si salva las rentas del rey y la conciencia imperial.[8]

---

7 Cabeza de Vaca declara: "Y tan grande aparejo hallamos en ellos que si lengua huviera con que perfectamente nos entendiéramos, todos los dexáramos christianos" (234), y luego, de manera lascasiana, afirma "...por donde claramente se vee que estas gentes todas, para ser atraídos a ser christianos y a la obediençia de la Imperial Magestad, ab de ser llevados con buen tratamiento, y que este es camino muy çierto y otro no" (240). Evidentemente, Cabeza de Vaca supone la disposición natural de los indios (del noroeste de México) para recibir el cristianismo y alega que el medio de la evangelización debe ser pacífico. Pero, en otra ocasión —sorprendentemente, con respecto a los indígenas de la isla de Malhado que auxiliaron a los españoles náufragos y hambrientos, y que lloraron viéndolos famélicos—, la *Relación* se refiere a los indios como "hombres tan sin razón y tan crudos a manera de brutos" (100).

8 Desde comienzos del siglo xvi —y ante el peligro de la despoblación indígena por guerras, enfermedades, hambre y explotación—, empezó a definirse una *soberanía imperial biopolítica* caracterizada por el poder-deber del soberano de

2. La *cosa extraña* y su conjuro mítico

Junto con el informe de la expedición de Narváez, las peripecias de su travesía, la relación de pueblos y costumbres indígenas y los argumentos en favor del trato humanitario de los indios, la *Relación* de Cabeza de Vaca narra una serie de hechos extraños o milagrosos, como el encuentro inexplicable en la Florida de unas "caxas de mercaderes de Castilla" con cadáveres cubiertos con cueros pintados (36, 38); la aparición mesiánica en el desierto de un arbusto ardiendo que salva a Cabeza de Vaca de morir de hipotermia (154-158); numerosas curaciones milagrosas realizadas por los españoles (154, 158, 160, 164, 196, 208, 220, *et al.*); una aparente resurrección (160-162); un evento en el que la simulación de enojo de Cabeza de Vaca causa la enfermedad y muerte súbita de quienes le llevaban la contraria (216, 218); los malos augurios de una mora de Hornachos en Castilla que anticipó el desastre de la expedición (274); y, en el caso que nos ocupa, el relato de Mala Cosa, una narración "extraña" de origen aparentemente indígena.

Como se recordará, en el verano de 1534, Cabeza de Vaca y sus compañeros, Dorantes, Castillo y Estevanico, llegan donde los avavares huyendo de los mariames e yguazes, y poco después realizan una serie de curaciones y milagros que incluyen la supuesta resurrección de un indio susola. Es entonces cuando Cabeza de Vaca dice que los avavares (y los mariames antes) les contaron la historia de Mala Cosa. Permítasenos la cita en extenso del pasaje correspondiente:

> Éstos [avavares] y los demás atrás [mariames] nos contaron *una cosa muy extraña*, y por la cuenta que nos figuraron paresçía que avía quinze o diez y seis años que avía aconteçido; que dezían que por aquella tierra anduvo un hombre que ellos llaman mala cosa, y que era pequeño de cuerpo, y que tenía barvas aunque nunca claramente le pudieran ver el rostro, y que quando venía a la casa donde estavan, se les levantavan los cabellos y temblavan, y luego paresçía a la puerta de la casa un tizón ardiendo. Y luego aquel hombre entrava y tomava al

---

hacer vivir y no dejar morir a los indios. Este interés humanitario en la vida hace parte de un cálculo de economía política (Jáuregui y Solodkow "Biopolitics and the Farming (of) Life 127-166). Véase también lo dicho en la introducción y en el capítulo 3 de este libro.

> que quería dellos, y dávales tres cuchilladas grandes por las hijadas con un pedernal muy agudo, tan ancho como una mano y dos palmos en luengo. Y metía la mano por aquellas cuchilladas y sacávales las tripas, y que cortava de una tripa poco más o menos de un palmo, y aquello que cortava echávalo en las brasas, y luego le dava tres cuchilladas en un braço, y la segunda dava por la sangradura y desconçertávaselo. Y dende a poco, se lo tornava a conçertar, y poníales las manos sobre las heridas, y dezíannos que luego quedaban sanos, y que muchas vezes cuando bailavan aparesçía entre ellos, en hábito de muger unas vezes, y otras como hombre, y cuando él quería, tomava el buhío o casa y subíala en alto, y dende a un poco caía con ella y dava muy gran golpe. también nos contaron que muchas vezes le dieron de comer y que nunca jamás comió, y que le preguntavan [de] dónde venía y a qué parte tenía su casa, y que les mostró una hendedura de la tierra y dixo que su casa era allá debaxo. Destas cosas que ellos nos dezían nosotros nos reíamos mucho burlando dellas. Y como ellos vieron que no lo creíamos, truxeron muchos de aquellos que dezían que él avía tomado, y vimos las señales de las cuchilladas que él avía dado en los lugares en la manera que ellos contavan. Nosotros les diximos que aquél era un malo. Y de la mejor manera que podimos les dávamos a entender que si ellos creyessen en Dios nuestro Señor y fuessen christianos como nosotros, no ternían miedo de aquél ni él osaría venir a hazelles aquellas cosas, y que tuviessen por çierto que en tanto que nosotros en la tierra estuviéssemos, él no osaría pareçer en ella (164, 166, 168, énfasis mío).

Los otros relatos e informes que se tienen sobre la expedición hacen poquísimas referencias a prodigios y ciertamente ninguna al episodio de Mala Cosa. Tal es el caso de la "Relación conjunta" (ca. 1536) que hicieron Cabeza de Vaca, Dorantes y Alonso del Castillo para la Audiencia de Santo Domingo, citada y resumida por Gonzalo Fernández de Oviedo,[9] y de la "Información de

9 Cabeza de Vaca, Dorantes y Del Castillo hicieron una "Relación conjunta" a la Audiencia de Santo Domingo (ca. 1536) que tenía la jurisdicción sobre la Florida. Estevanico no participó, puesto que era un esclavo negro "álarabe" (618) y, siendo *alieni iuris*, no tenía capacidad jurídica para rendir este tipo de testimonios. No existe copia de la "Relación conjunta", pero su contenido fue recogido por Gonzalo Fernández de Oviedo, en el Libro 35 de la segunda parte de su *Historia general y natural de las Indias* (ca. 1540-1548). Allí, cita y compendia los testimonios, presumiblemente individuales de los tres: "como se puede colegir por la relación que a esta Real Audiencia, que reside en la cibdad de Santo Domingo, enviaron tres hidalgos llamados Alvar Núñez Cabeza de Vaca, e Andrés Dorantes, e Alonso del Castillo; [...]; e no faltaré de los substancial e médula de lo que su carta

los méritos y servicios de Alonso del Castillo" (noviembre 17 de 1547), que aunque señala que los sobrevivientes "escaparon de los dichos indios" y regresaron de su cautiverio "casi milagrosamente" (fol. 3r), no relata hechos sobrenaturales o curaciones, ni menciona a Mala Cosa.[10] El silencio de Fernández de Oviedo y de Alonso del Castillo al respecto podría ser resultado del hecho de que el episodio no fuera parte del informe inicial que dieron los tres sobrevivientes y acaso indicar que Cabeza de Vaca lo habría inventado por razones no del todo claras. Ciertamente, la historia de Mala Cosa parecería a primera vista una intercalación narrativa más o menos desarticulada respecto del resto de la *Relación*.[11]

El relato de Mala Cosa ha sido leído como una suerte de anomalía o "cosa muy extraña", como el propio Cabeza de Vaca apunta. Numerosos críticos señalan su carácter ficticio o novelesco e incluso "fantástico",[12] mientras que otros lo relacionan con tradiciones narrativas hagiográficas y "representaciones del diablo recogidas en numerosas crónicas de Indias".[13] Maureen Ahern interpreta el epi-

---

contiene e diçe" (582). El compendio de la "Relación conjunta" que hace Fernández de Oviedo no se refiere específicamente a hechos sobrenaturales, si bien afirma que "suçedieron cosas de mucho dolor e tristeça, e *aun miraglos* en essos pocos que escaparon o quedaron con la vida" (582, énfasis mío). Fernández de Oviedo incluye al final un capítulo en el que comenta la *Relación* de Cabeza de Vaca, de quien dice que es "persona que debe dársele crédito" (614). Sin embargo, prefiere por "buena" y "más clara" la "relaçión de los tres" que la "que el uno sólo [...] hiço imprimir" (615); esto es, le parecía más confiable lo que los tres conquistadores declararon a la Audiencia en 1536 que la relación de Cabeza de Vaca impresa en Zamora en 1542.

10 "Información de los méritos y servicios de Alonso del Castillo Maldonado, conquistador de México y de la provincia de la Florida y río de las Palmas en 1527 con Pánfilo de Narváez. Tenochtitlán, 17 de noviembre de 1547". AGI, Patronato 57, nº 4, Ramo 1. El testigo indica que andando desde la Florida llegaron a la Nueva España y que fue "cosa de mano de dios aver aportado a ella" (fol. 8 v). No hay noticias de prodigios y Mala Cosa no aparece ni siquiera sugerido por Castilo o sus testigos en la "Información", como han señalado Robert Goodwin ("Texts and Miracles") y Ralph Bauer (60)

11 Beatriz Pastor indica que el "episodio de la Mala Cosa es totalmente accesorio para la comprensión del mensaje central de la relación", que "se centra en la trayectoria espiritual" de un sujeto que problematiza la conquista y subvierte el "modelo ideológico dominante" (254).

12 Pastor (238, 329, 239); Lagmanovich (45); Maura (60, 233); Carreño (510); Goodwin ("'De lo que sucedió...'"166)

13 Enrique Pupo-Walker ("Relevancia antropológica" 772); también Ralph Bauer (60).

sodio como un dispositivo de verosimilitud cuyo sentido es ofrecer credibilidad al relato de maravillas y milagros de los cristianos, lo cual es particularmente importante después de haber narrado una posible resurrección (219, 220). Para Pastor, la historia de Mala Cosa complementaría la narración de milagros protagonizados por los españoles con la "intercalación de relatos, leyendas o episodios de carácter claramente ficcional o fantástico" (238, 329).[14] Asimismo, Mala Cosa ha sido considerado una misteriosa caracterización del demonio que permite al propio Cabeza de Vaca identificarse con Cristo (Gómez-Galisteo 158), y en términos generales, una figura maligna que organiza en la *Relación* la economía simbólica de lo bueno y lo malo, lo cristiano y lo pagano, y lo europeo y lo indígena.[15]

El relato de Mala Cosa ha sido leído también como una narración etnográfica fidedigna que correspondería, según Pupo Walker, a la representación indígena de un chamán.[16] Rolena Adorno valora la credibilidad etnográfica del relato y sostiene que "probablemente representa un buen resumen de la información que Cabeza de Vaca recibió de los avavares y otros pueblos como los mariames" ("La negociación" 326).[17] Lejos de ser un "invento fabuloso del autor", anota la crítica, correspondería a lo que los informantes le habrían contado a Cabeza de Vaca, que a su vez sería la versión indígena de un mito universal: el del trampista o *trickster* que encontramos en la obra de Sahagún sobre los mexicas,[18] en las advertencias de Las Ca-

14 Pastor opina que el relato indígena es inicialmente presentado como increíble; pero una vez el texto habla de las evidencias corporales presentadas por los indígenas, se torna un relato de hechos sobrenaturales en el cual el diablo sustituye lo inexplicable, restaurando la verosimilitud amenazada.

15 Véanse Trinidad Barrera (37); Spitta (326); Adorno (*De Guancane* 50, 62-64, 67); Martínez-San Miguel (*From Lack to Excess* 89); Bauer (60-61).

16 De la mano de Mircea Eliade, Pupo Walker asegura que las referencias que el texto hace a Mala Cosa —respecto a su feminización, habilidades curativas y origen subterráneo— "confirman la identidad shamánica de esa figura" ("Relevancia antropológica" 765, 772).

17 "Given the difficulties of communication, this account of Mala Cosa probably represents a fair summary of the information that Cabeza de Vaca received from the Avavares and others such as the Mariames" (Adorno, "Negotiation" 174).

18 Sahagún se refiere a los *temacpalitotique*, nigromantes o brujos y a los *nahualli* o hechiceros mexicas como trampistas (libro IV, cap. XI, 1: 247, 248; libro X, cap. IX, 2: 597-8). Otros como Jean de Léry en su *Histoire d'un voyage* (1578)

sas sobre los falsos milagros, en el *Popol Vuh* y en numerosos textos etnográficos del siglo XIX sobre varias tribus norteamericanas (*De Guancane* 48, 49, 54).[19] Así, concluye Adorno: "Al examinar el estudio magistral de Paul Radin, estoy segura de que el mito de Mala Cosa, pertenece al ciclo mítico más difundido en Norteamérica, es decir el del '*trickster*' (trampista) *en sus formas más antiguas y arcaicas*, encontradas entre los indios de Norteamérica" (*De Guancane* 56, 57).[20] La sobrecodificación a priori del relato como mito —que podría en sí ser productiva—, en este caso obtura su interpretación. Nótese que incluso antes de plantear la correspondencia del relato al supuesto ciclo mítico universal, Adorno supone ya que se trata de un mito: "estoy segura de que el mito de Mala Cosa, pertenece al ciclo mítico...". Pero, ¿qué significa decir que un relato-mito "pertenece" a un "ciclo mítico"?, ¿qué implica aceptar que un relato indígena es "extraño", calificarlo *a priori* como mítico y, luego, acomodado en un paradigma universal? Como indica Hans-Georg Gadamer, filosóficamente hablando, interpretar es, en gran medida, ensayar prejuicios respecto a textos y objetos que requieren un nuevo juicio. Todos estamos ciertamente "expuesto[s] a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas" (332, 333); en este caso, en Mala Cosa. La cuestión sobre la que quiero llamar la atención aquí no es que "la cosa misma" —i.e., Mala Cosa— confirme o no el prejuicio, sino que el *a priori* interpretativo ofusca la inteligibilidad histórica y política del relato negando tautológicamente su capacidad espectral, su alteridad.[21]

Independientemente de su carácter ficcional o etnográfico —o, debiéramos decir con Clifford Geertz, "ficcional y etnográfico"[22]—

---

se refiere a los *caraïbas* o sacerdotes tupinamba del Brasil como embaucadores, en tratos con demonios, que usan bailes y maracas para sus encantamientos (140-145).

19 Véase también Adorno (*Polemics of Possession* 257-259) y Adorno y Pautz (*Alvar Núñez Cabeza de Vaca* 1: 167, nota 2). Robin Varnum también ve en Mala Cosa al mítico *trickster* (137, 138).

20 Según Adorno, Mala Cosa cumpliría con las características del *trickster* enumeradas por Radin: transformismo sexual, aislamiento, uso de magia y engaños, naturaleza dual de creador y destructor, dador y negador, etc. (Radin xxiii).

21 El problema no es tanto el uso de la categoría de *mito*, sino lo que aquí implica en términos de lo que Gadamer denomina negación de la "alteridad" u "opinión del texto" (335).

22 Véase de Clifford Geertz, *Works and Lives* 1-24; *Interpretación* 28

el episodio de Mala Cosa no se explica satisfactoriamente con la hipótesis que lo define como una versión indígena de un mito universal. Decir que el relato de Mala Cosa no es fabuloso, sino la narración de un mito en "sus formas más antiguas y arcaicas", equivale a decir que los fabuladores, arcaicos y mítico-mágicos son los indios. Este esquema interpretativo reedita sin proponérselo las categorías binarias de la representación etnográfica a las que se refiere Michel de Certeau, situando a los indígenas en el tiempo *salvaje* del *fabular vis-à-vis* el tiempo *civilizado* del *historiar* (203). El conquistador haría presentes mediante la escritura etnográfica relatos sin historicidad que el texto mismo denomina como extraños, y que el crítico confirma como tales bajo la categoría tipológica de *mito*. La escritura de la historia se opone así al universo mítico y al pensamiento mágico "arcaico" como el sujeto moderno al salvaje informante y como la *Relación* del conquistador al relato de Mala Cosa.

La tipificación de un relato como mito es un gesto propiamente moderno (ilustrado, para ser exacto), pues, como indica Paul Ricœur,

> sólo el hombre moderno puede reconocer el mito como mito, porque sólo él ha alcanzado el punto en el que mito e historia han sido separados [...y] el tiempo mítico ya no puede coordinarse con el tiempo en el que los eventos son 'históricos' en el sentido requerido por los métodos y la crítica historiográfica (*The Symbolism of Evil* 161, 162; mi traducción).[23]

Quiero insistir, en que el problema de la lectura mítica no es el uso de la categoría *mito* en sí, sino la complacencia tautológica con el enigma que desconoce el carácter histórico-simbólico del mismo, trata de contener y conjurar su extrañeza y, en última instancia, reedita la subordinación asimétrica y colonial que supone que la historia lee el mito, el etnógrafo traduce al salvaje y Cabeza de Vaca describe a Mala Cosa... y no al contrario. ¿Es posible insubordinar esta subordinación? Ricœur lo sugiere indicando que "el mito puede propiciar

---

23 "[H]e alone [the modern man] can recognize myth as myth, because he alone has reached the point where history and myth become separate [... and] mythical time can no longer be co-ordinated with the time of events that are "historical" in the sense required by historical method and historical criticism, "

una nueva *peripeteia* del logos" (162) y Roger Bartra lo afirma, alegando que es posible y deseable interrogar el logos desde el mito.

> El *logos* del etnólogo ha intentado explicar el *mythos* del salvaje, pero ha encontrado innumerables dificultades [...;] ante [...] un *logos* que no logra explicar cabalmente el *mythos*, es necesario realizar un viraje drástico que puede parecer —aunque no lo es— un retorno: intentar explicar el *logos* por el *mythos* (191).

La escritura colonial somete la alteridad a la lógica etnográfica de la rareza (y la encripta como tal): "nos contaron *una cosa muy extraña*" (164). Pero, por extraño que el relato le parezca a Cabeza de Vaca o a sus lectores, no debemos asumir su sinsentido ni la gratuidad de su supuesta singularidad etnográfica o mítica, sino lo opuesto; es decir, su relación compleja con la experiencia histórica y su potencia significativa que le da sentido a la realidad.

Podemos aceptar la tipificación mítica siempre que se entienda que lo llamado *mítico* no es sinónimo de lo irreal o ahistórico, ni lo *mágico* de lo ilógico o irracional. Claude Lévi-Strauss mismo señalaba respecto de los mitos algo que podemos extender al relato de Mala Cosa:

> No es inconcebible que algunos de los acontecimientos que relatan sean reales, aunque el cuadro que nos pintan sea simbólico y deformado. No obstante, en eso no estriba la cuestión puesto que todo acontecimiento histórico es resultado, en gran medida, de los cortes y separaciones practicados por el historiador. Aún si la historia mítica es falsa, no por ello deja de exhibir [...] (tanto más, podríamos decir, cuanto que es falsa) los caracteres propios del acontecimiento histórico. [...L]os pueblos llamados primitivos han sabido elaborar métodos razonables para insertar, en su doble aspecto de contingencia lógica y de turbulencia afectiva, la irracionalidad en la racionalidad (352, 353).[24]

Segun Paul Ricœur, mito no es "una falsa explicación hecha mediante imágenes y fábulas", sino

---

24 Ciertamente, al afirmar la racionalidad salvaje de la *historia mítica vis-à-vis* la historia fundada en el *logos*, Lévi-Strauss, reconocía la historicidad del mito. Sin embargo, también suscribía una cuestionable clasificación binaria y daba por sentada la supuesta relación de correspondencia entre el relato —ya mítico, ya histórico— y la "realidad."

> una narración tradicional que se relaciona con eventos que [, si bien] sucedieron en el comienzo de los tiempos [...], tienen el propósito de sustentar los ritos [...] del presente y, de manera general, establecer formas de acción y pensamiento por medio de los cuales el hombre se entiende a sí mismo en su mundo [concreto] (*The Symbolism of Evil* 5; mi traducción).[25]

El mito no es falso, sino que enuncia simbólicamente una verdad sobre asuntos que, como el mal, no son completamente inteligibles a través de la razón. Los mitos tienen una historicidad propia, no solo en la medida que varían en el tiempo, sino también respecto a su relación interpretativa y dialógica con las circunstancias del presente.[26] Un mito socialmente significativo no repite simplemente un relato del "comienzo de los tiempos", sino que tiene la potencia de articular lo "intemporal" a la actualidad.

Lo importante del relato de Mala Cosa no es el supuesto arquetipo universal al que pertenecería una fábula "arcaica" de los avavares, ni el asunto de sus orígenes, sino cómo y en qué circunstancias este relato conjura el mundo concreto y, especialmente, cómo enuncia en clave simbólica una visión sobre el mal inmediato.

El relato de Mala Cosa que leemos —mítico o no— no es necesariamente ni en sí mismo un relato indígena[27]; está obviamente in-

---

25 "a traditional narration which relates to events that happened at the beginning of time and which has the purpose of providing grounds for the ritual actions of men of today and, in a general manner, establishing all the forms of action and thought by which man understand himself in their world"

26 Ricœur sostiene que el mito tiene una historicidad propia y un sentido simbólico; "If we interpret myth literally we misinterpret it. For myth is essentially symbolic." ["si interpretamos el mito literalmente lo malinterpretamos. Porque el mito es esencialmente simbólico"] (en Ricœur y Kearney 113, 116; mi traducción). Roger Bartra anota que los mitos no parecen contener sus causas ni las de sus variaciones, y que en ellos todo conspira para "condenarlos a su inmutabilidad", pero que "algunos elementos de los mitos [...] se adaptan a las nuevas condiciones" y responden a ellas (192).

27 Si bien no podemos determinar categóricamente el origen indígena del relato de Mala Cosa, podemos suponerlo; así lo señalan los deícticos "nos contaron [...,] dezían que [...,] ellos llaman mala cosa [...,] dezíannos [...,] también nos contaron [...,] nos dezían [...,] ellos contaban" (164-168). Como indicó tempranamente Ahern, en el relato de Mala Cosa es ciertamente posible vislumbrar un lugar de enunciación-Otro en el que resuena "el eco de otras voces" (como diría Walter Benjamin). Yolanda Martínez-San Miguel sostiene que la traducción-mediación colonial del relato de Mala Cosa —i.e., en el discurso de los vencedores— no cancela enteramente la alteridad del mismo (89).

termediado, conjurado y sobrecodificado por la *Relación*, primero mediante estereotipos de rareza, irracionalidad y simpleza y, luego, acudiendo al prejuicio demonológico que anuncia el nombre mismo de la cosa.[28] Los españoles inicialmente se burlan de lo que consideran supercherías: "Destas cosas que ellos nos dezían nosotros nos reíamos". Pero, según Cabeza de Vaca, los informantes insisten en que la cosa es real, y le presentan evidencias físicas: "las señales de las cuchilladas" en sus cuerpos (166). Aquí —ante lo que Derrida llama la materialidad del espectro— se acaban la incredulidad y la burla: "Nosotros les diximos que aquél era un malo" (168). Nótese que los españoles declaran tautológicamente la maldad de Mala Cosa cuando lo que parecía legendario se manifiesta como una supra-realidad. Ese "mal" —enigmático, sobrenatural y oculto, pero al mismo tiempo evidente y espectral— exhibe y recupera, en mi opinión, la historicidad y potencia significativa de Mala Cosa.

Una fábula de terror —incluso si corresponde a lo que llamamos ciclos míticos o creencias mágicas— puede ser y a menudo es el eco de un terror cercano, un intento de entendimiento del mismo o, incluso, una conjura de su peligro. La historia de Mala Cosa no es una fantasía cultural inexplicable de gente primitiva que se asusta con su propia sombra, sino un depósito de sentido sobre experiencias y terrores concretos, que contiene, como diría Lévi-Strauss, un doble aspecto de "contingencia lógica y turbulencia afectiva" (353). Creo que la turbulencia afectiva del relato es precisamente lo que actualiza su contingencia lógica. El relato de Mala Cosa expresa *afectos* tangibles frente al mal y *cogniciones* concretas sobre el sometimiento a poderes ajenos. Dichas afectividades y cogniciones están articuladas histórica, simbólica y analógicamente con la experiencia colonial. Así, la historia de Mala Cosa, antes de ser objeto de una hermenéutica, es ya, en sí misma, una *hermenéutica-otra* —poética y recóndita, lógica y afectiva— del mundo colonial, de su violencia y horror. En otras palabras, el relato de Mala Cosa no es el enigma de la *Relación*, sino una de sus más elocuentes claves simbólicas. *Interpretar Mala Cosa es inter-*

28 Según la *Relación*, la "cosa muy extraña" se nombra a sí misma. Su nombre provendría de la supuesta traducción de una denominación indígena: "un hombre que *ellos llaman* mala cosa".

pretar una interpretación simbólicamente compleja y espectral del llamado "encuentro colonial", el cual irrumpe en el relato como algo maléfico y aterrador.

3. El otro, el mismo (pequeño, barbado, travesti, extraño, hechicero y malhechor)

Numerosos lectores han aceptado el supuesto contraste entre Mala Cosa y Cabeza de Vaca, aceptando la distinción que el propio texto sugiere. Adorno anota que los cristianos, a diferencia del "terrorista y torturador" Mala Cosa, no hacen daño: "Los españoles y Estevanico, por lo menos hasta donde tenemos conocimiento, *no hacían ningún daño*, pero podían curar" ("Negociación" 326).[29] Como veremos, esta inocuidad es relativa; depende del narrador o, como dice la expresión popular, *depende de quien cuenta el cuento*.[30] De hecho, puede alegarse que el relato de Mala Cosa dice lo contrario: que los españoles hacen daño y que son temibles y malignos. Pese al intento etnográfico por separarlos, afirmando que el brujo indígena es el brujo indígena y el curandero cristiano es el curandero cristiano, Mala Cosa y Cabeza de Vaca pueden ser la misma cosa extraña. No quiere decir esto que acaso la historia no correspondiera a un relato preexistente entre los avavares y otros grupos indígenas, a una figura análoga a la de chamán o a la del *trickster*, o incluso que Mala Cosa efectivamente hubiera aparecido entre los indios y ejercitado sus artes. Todas estas son posibilidades mas o menos sensatas. Lo que se arguye es que la oposición entre Mala Cosa y Cabeza de Vaca es resultado de una disimilación colonial etnográfica de la propia *Relación*.

---

29 Adorno privilegia la diferencia entre Mala Cosa y los médicos españoles: "Though a terrorist and torturer, he [Mala Cosa] was also a healer. This band of four strangers, so far as we know, did not harm, but did heal" ("Negotiation" 174). En un punto, Adorno sugiere que aparentemente los nativos asociaron a los españoles con Mala Cosa, pero no explica en qué consistió esta asociación.

30 ¿Quién cuenta el cuento? La pregunta no es ociosa: el relato de Mala Cosa cita el discurso del otro; en él, hablan tanto el narrador de la *Relación* como sus informantes: nos contaron *una cosa muy extraña*, [...] dezían que", etc. Ese *quién* que cuenta el cuento debe ser problematizado una y otra vez sin permitir que se defina ni como el narrador, ni como sus informantes indígenas.

Contra esa diferenciación, se propone aquí la identidad entre Mala Cosa y Cabeza de Vaca, ya porque el relato indígena inicialmente interpele al cristiano extranjero como a un agente de prodigiosos poderes curativos y maléficos (lo que de manera genérica la etnografía denominaría *brujo* o *chamán*),[31] ya porque Cabeza de Vaca, modelándose en el relato de Mala Cosa, se erija como tal. La primera hipótesis supone un discurso ajeno sobre el conquistador (una interpretación indígena sobre Cabeza de Vaca); la segunda, un discurso indígena que es apropiado performativamente por los españoles frente a diversos grupos para hacerlos objeto de intimidación mágica. Estas hipótesis no se excluyen: Mala Cosa puede ser una *anti-etnografía* o relato indígena referido al conquistador (quien habría sido tomado por una especie de chamán y/o compelido a "chamanificarse"[32]) y, también, un *relato ejemplar* gracias al cual Cabeza de Vaca modela su competencia etnográfica y causa entre los indios terror y sometimiento. En ambos casos el otro es el mismo.

Algunos críticos ya han sugerido cierta proximidad descriptiva entre los curanderos españoles y Mala Cosa. Según Trinidad Barrera, la historia de Mala Cosa podría corresponder a la noticia indígena sobre "un náufrago que [...] vino a parar a aquellas tierras de indios, en alguna de las anteriores tentativas de exploración" (39). Glantz sugiere la hipótesis de que, si bien Mala Cosa podría ser el resultado de una alucinación psicotrópica, "esta imagen [también] podría desdoblarse y participar de dos visiones simultáneas, la que los europeos transculturados tienen de su propia figura y la que los indios a su vez tienen de ellos" ("El cuerpo inscrito" 425).[33]

---

31 Categoría general y ciertamente un poco "insípida", como dice Clifford Geertz (*Interpretación* 115).

32 Jacques Lafaye dice —refiriéndose al episodio en el que los cristianos son forzados a hacerse "físicos" en Malhado— que estos son "chamanificados" (23). El relato de Mala Cosa puede ser una instancia más en la que los españoles son vistos como chamanes o instados a hacerse tales.

33 En su edición de *Naufragios*, Vanina Teglia indica que Mala Cosa parece una suerte de caracterización hiperbólica de los cristianos (217, nota 293). Stephanie Merrim (90), Andrés Reséndez (174, 175) y Lee (247, 251) ven en el brujo cirujano un doble demoníaco de los físicos cristianos, si bien dicha especularidad es, como en Adorno, contrastiva: Mala Cosa encarnaría el mal respecto del cual se erige el curandero cristiano.

Adorno nota la coincidencia sobre el hecho de que tanto Mala Cosa como los españoles son forasteros y tienen barba ("Negotiation" 170), pero la hipótesis del *trickster* se impone. Daniel Reff —en un comentario muy certero— nota que la aparición de Mala Cosa "quinze o diez y seis años" antes de la llegada de Cabeza de Vaca a donde los avavares en 1534 corresponde más o menos a la entrada de Cortés a México, y sostiene la sugerente hipótesis de que el relato de Mala Cosa podría estar relacionado con las actividades coloniales en la Nueva España (166). Reff señala que es posible que las tribus costeras de Texas tuvieran noticias vagas sobre las masacres, rapiñas, destrucciones y epidemias en México (de la caída de Tenochtitlán a las campañas de Nuño de Guzmán en Panuco y Nueva Galicia), y que incorporaran dichas noticias dentro de sistemas y narraciones míticas precedentes (126). El crítico supone correctamente que Mala Cosa es un relato relacionado con las actividades violentas del colonialismo español, pero no ve —salvo indirectamente— la relación que éste tiene con el propio Cabeza de Vaca; para Reff éste es un caso de reconocimiento errado: los indios inicialmente habrían identificado al bueno de Cabeza de Vaca con sus malos compatriotas que hacían estragos en el sur. Yo creo, por el contrario, que no hay tal yerro y que el relato de Mala Cosa está directamente relacionado con Cabeza de Vaca como puede indagarse mediante la lectura comparativa de las coincidencias entre estas dos figuras, en lo que toca a sus particularidades físicas, travestismo, extranjería, malignidad, rapacidad, práctica de la curandería y ejercicio del terror.

Veamos someramente algunas de estas coincidencias, que van de lo físico a lo moral. Según los mariames y avavares, Mala Cosa "era pequeño de cuerpo, [... y] tenía barbas" (166). Si bien algunos críticos se refieren a Mala Cosa como a un enano (Maura 59, 60; Paniagua Pérez 152) y la desafortunada versión fílmica de Nicolás Echevarría (1992) lo presenta como tal[34], la pequeñez de Mala Cosa no es propiamente teratológica ni está referida a los otros. El texto simplemente anota, en comparación contrastiva con los indios, que Mala Cosa era pequeño y barbado; características corporales que

34 Véase el comentario de Richard Gordon sobre la representación de Mala Cosa en el filme (67-70).

pueden predicarse de Cabeza de Vaca. A diferencia de Cortés, Pizarro y otros conquistadores, no conocemos la talla de Cabeza de Vaca, pero sí podemos colegir su estatura relativa, tal como aparece textualmente en la comparación etnográfica que él hace de sí mismo frente a los indios, a quienes describe por lo general como "grandes y bien dispuestos" (106) y que en dos ocasiones le parecen gigantes.[35] Como Gulliver en Brobdingnag y movido por el miedo y la precariedad de su situación (como él mismo confiesa), Cabeza de Vaca descubre su pequeñez en la Florida y luego en la isla que los españoles llamaron de Malhado (Galveston, Texas). Es importante notar que a partir del verano de 1534 la estatura de los gigantes indígenas disminuye y la autoridad de los cristianos crece.[36] Éstos dejarán de ser temerosos cautivos para convertirse en temibles chamanes.

La pequeñez relativa de Mala Cosa no puede alegarse entonces como un rasgo diferencial respecto de Cabeza de Vaca. Lo mismo puede decirse del travestismo de Mala Cosa, quien "muchas vezes cuando bailavan aparesçía entre ellos, en hábito de muger unas vezes, y otras como hombre" (166). Aclaremos primero que Mala Cosa no es "un compuesto híbrido (*hermafrodita*)" como sostiene Glantz ("El cuerpo inscrito" 425, 426), ni "un ser hermafrodita que vivía bajo la tierra", al decir de Maura (59), ni un trampista que puede "transformarse sexualmente" como indica Adorno (*Polemics* 257, 258; *De Guancane* 56, 57). El texto no habla de hermafroditismo, genitales o sexo, sino de *performance*, apariencia y roles de género ("en hábito"). Mala Cosa es simplemente un *travesti* ocasional.[37] Por

35 "Quantos indios vimos desde la Florida aquí todos son flecheros, y como son crescidos de cuerpo y andan desnudos, desde lexos paresçen gigantes" (62); "E assí llegó donde estávamos, y los indios se quedaron un poco atrás, assentados en la misma ribera. Y dende a media hora acudieron otros cient indios flecheros, que agora ellos fuessen grandes o no, nuestro miedo los hazía paresçer gigantes" (94).

36 Antes de llegar donde los avavares, quienes le narran la "cosa muy extraña", Cabeza de Vaca anota probablemente respecto a los yguazes: "Toda esta gente son flecheros y bien dispuestos aunque *no tan grandes* como los que atrás dexávamos" (138, énfasis mío).

37 Se usa el término *travesti* de manera laxa como sinónimo de *travestido* (lo que en inglés correspondería al término *crossdresser*) para señalar el cambio de apariencia y la performatividad de género frente a los otros mediante la muda de ropa o el cambio de roles. El travestismo de Mala Cosa podría estar relacionado con ciertas prácticas chamánicas de transformismo referidas por Mircea Eliade en las que el chamán se viste de mujer o actúa en roles femeninos (168, 258, 351).

su parte, Cabeza de Vaca también es un transformista que muda de apariencia de género e incluso, literalmente, de piel: "anduvimos desnudos [...] y a manera de serpientes mudávamos los cueros dos vezes en el año" (170, 172). Ciertamente no estoy diciendo que a Cabeza de Vaca le gustara vestirse de mujer para los bailes —*not that there is anything wrong with it*—, sino que en diferentes partes del relato él asume roles femeninos, ocupándose de labores que, según dice, corresponden a las mujeres indígenas, como la recolección de leña y agua, la fabricación de peines y esteras[38] y, particularmente, el comercio y la mediación entre grupos enemigos. Recordemos que después de un año de trabajos, Cabeza de Vaca abandona Malhado y se une a los charruco, entre quienes se hizo "mercader", oficio que le ganó "buen tratamiento", "respeto", "fama" y "libertad" de movimiento para viajar tierra adentro y por la costa hasta cuarenta o cincuenta leguas (120). Esta movilidad intersticial coincide con la de las mujeres indígenas, quienes —dice— "tienen la libertad para comunicar y conversar" con la familia política sin las restricciones del tabú (110) y "pueden contratar aunque aya guerra" (216). Cabeza de Vaca recuenta varias instancias de mediación femenina, como cuando después de un conflicto armado "vinieron las mugeres de los que se llamavan Quevenes, y entendieron entre ellos y los hizieron amigos" (182). En la última parte de la *Relación*, dice que los cristianos median constantemente entre grupos antagónicos y que su sola presencia incita a la paz: "Por todas estas tierras los que tenían guerras con los otros se hazían luego amigos para venirnos a reçebir [...]. Y desta manera dexamos toda la tierra en paz" (232). Según el texto, insistamos, este rol es femenino: "Algunas vezes los desparten mugeres entrando entrellos, que *hombres no entran a despartirlos*" (178, énfasis mío). Cabeza de Vaca ejerce el oficio femenino de agente diplomático; es decir, de *despartidor* de enemigos.[39]

---

38 "Las mugeres [en Malhado] son para mucho trabajo" (108) y entre los mariames "de veinte y quatro oras que ay entre día y noche no tienen sino seis horas de descanso" (140). De su propia experiencia, Cabeza de Vaca recuerda que "Con éstos [avavares] siempre fuimos bien tratados aunque lo que avíamos de comer lo cavávamos y traíamos nuestras cargas de agua y leña" (168). "Contratava con estos indios haziéndoles peines, y con arcos y con flechas y con redes. Hazíamos esteras [...]. Otras vezes me mandavan raer cueros y ablandarlos" (172).

39 *Despartir* quiere decir "Meterse de por medio de los que riñen, para ponerlos en paz" (Sebastián de Covarrubias 461). Numerosos críticos han señalado

Salvo por los misteriosos años en la isla de Malhado, cuando convive con los charruco como comerciante, Cabeza de Vaca es, como Mala Cosa, un sujeto en tránsito que —contra lo que se alega a menudo— se mantiene ajeno y separado de los indígenas.[40] Ese es el alegato textual, claro. Nada sabemos de las circunstancias actuales que la *Relación* relata, codifica y conjura. En el texto, Mala Cosa y Cabeza de Vaca son extranjeros itinerantes con poderes extraños a quienes los indios reciben con una mezcla ambivalente de hospitalidad y temor. El arribo de ambos está seguido de, o coincide con, fiestas, bailes y "obsequios". Cuando los cristianos empiezan a curar entre los avavares, los indios "começaron a bailar y hazer sus areitos y fiestas, hasta otro día que el sol salió. Y duró la fiesta tres días por aver nosotros venido" (154). Después, y justo antes de empezar con los saqueos (a los que nos referiremos más adelante), anota: "Toda aquella noche passaron entre sí en areitos y bailes. Y otro día de mañana nos traxeron toda la gente de aquel pueblo para que los tocássemos y santiguássemos" (194).[41] Como Mala Cosa, Cabeza de Vaca no es un otro conocido, sino un otro ignoto; un extraño, propiamente dicho, que viene de *otro mundo*.

---

el papel femenino de intermediación y pacificación asumido por los españoles y Estevanico: "Uno de los aspectos más intrigantes de la *Relación* es la atención dada a las personas en un rol intermediario o de mediación; es precisamente mediante la identificación y explotación de estos roles que Cabeza de Vaca logró la movilidad esencial en su estrategia de fuga" (Hickerson 212; véanse también Adorno, "Negotiation" 176 y Wade 332-342).

40 La *Relación* despliega insistentemente la afirmación del retorno y de la fantasía identitaria mediante la reiteración tautológica y etnográfica de la alteridad americana. No quiero decir que Cabeza de Vaca, el hombre, se mantuviera incontaminado en medio de los otros. Lo que quiero señalar es que el texto presenta a un sujeto alejándose y diferenciándose de —no entregándose a— la alteridad ("Going Native, Going Home" 184-187)

41 Los bailes son un motivo central a la llegada de los físicos cristianos a las aldeas en el norte de México: "fuimos muy bien resçebidos, y nos traxeron sus enfermos que santiguándolos, dezían que estavan sanos. Y [...] hazían tantas alegrías y bailes que no nos dexavan dormir" (196); "Y después que nos ovieron resçebido con mucha fiesta y alegría, sacaron lo que avían escondido y viniéronnoslo a presentar. Y [...] començaron sus bailes y fiestas" (198, 200); "Y cuando llegamos cerca de las casas, salió toda la gente a reçebirnos con mucho plazer y fiesta, y entre otras cosas, dos físicos" (204); "llegamos a sus casas donde hizieron muchas fiestas con nosotros" (222); etc.

Después de la fiesta que sigue a las curaciones que hace Castillo entre los avavares, Cabeza de Vaca —hasta este momento al margen de las mismas— se pierde en una excursión de recolección de tunas y es salvado del frío gracias a la milagrosa aparición de un árbol ardiendo:

> Y plugo a Dios que hallé un árbol ardiendo, y al fuego dél passé aquél frío aquella noche, y a la mañana yo me cargué de leña, y *tomé dos tizones* y [...] anduve desta manera çinco días, *siempre con mi lumbre* [...]. Y para las noches yo [...] en la tierra hazía un hoyo [...] y en él echava mucha leña [...] y al derredor de aquel hoyo hazía quatro fuegos en cruz [...] y hazía unas gavillas de paja larga que por allí ay con que *me cobría en aquel hoyo*. Y desta manera me amparaba del frío de las noches [...]. En todo este tiempo *no comí bocado* ni halle cosa que pudiesse comer y como traía los pies descalços, corriome dellos mucha sangre. Y Dios usó cornigo de misericordia [...] Y a cabo de çinco días, llegué a una ribera de un río donde yo hallé a mis indios, que ellos y los christianos me contavan ya por muerto, y siempre creían que alguna bívora me avía mordido. [...] Otro día de mañana vinieron allí muchos indios, y traían çinco enfermos que estavan tollidos y muy malos (156, 158, énfasis mío).

Cabeza de Vaca regresa, para sorpresa de sus compañeros y de "sus" indios, que lo daban por muerto, convertido en curandero —marcado por el favor y misericordia divina—, con sus tizones y lumbre sobrenatural, y habiéndose resguardado en hoyos en la tierra. Es entonces cuando le traen cinco enfermos para curar y cuando Cabeza de Vaca y sus compañeros reinician las curaciones.[42]

La imagen de Cabeza de Vaca en el desierto se asocia a menudo con la figura salvífica de Moisés. El *emplotment* o tramado del

---

42 "Otro día de mañana vinieron allí muchos indios, y traían çinco enfermos que estavan tullidos y muy malos, y venían en busca de Castillo que los curasse [...] y el los santiguó y encomendó a Dios [...] y todos le suplicamos [a Dios] con la mejor manera que podíamos les diéssemos salud, pues él v[e]ía que no avía otro remedio para que aquella gente nos ayudasse y saliésemos de tan miserable vida. Y [...] venida la mañana, todos amanesçieron tan buenos y sanos [...] como si nunca huvieran tenido mal ninguno. Esto causó ente ellos muy gran admiración, y a nosotros despertó que diéssemos muchas gracias a nuestro Señor [...] y tuviesemos firme esperanza que nos avía de librar. [...] E de mí sé dezir que siempre tuve entera esperança en su misericordia que me avía de sacar de aquella cativedad. Y assí lo hablé siempre a mis compañeros" (158, 160).

episodio como un "éxodo" mesiánico es evidente[43] y, en principio, puede aceptarse, siempre que no implique una apología del colonialismo. Después de todo, Moisés es una figura terrorífica que desata las fuerzas de la enfermedad y la salud. Podría decirse que Cabeza de Vaca y Mala Cosa son ambos, como Moisés, poderosos y temibles taumaturgos. Lo importante, en todo caso, no es esa simple correspondencia, sino la significación mutua entre Cabeza de Vaca y Mala Cosa, y las coincidencias entre la irrupción de Cabeza de Vaca como agente de poderes misteriosos después de la experiencia iniciática en el desierto. La aparición de Cabeza de Vaca después de su experiencia *à la* Moisés, corresponde a la aparición de Mala Cosa, quien también es un extranjero temible, en perpetuo ayuno, que se anunciaba con un tizón ardiendo y que decía venir de una hendedura "debaxo" de la tierra:

> [Mala Cosa] venía a la casa donde estavan [...] y luego paresçía a la puerta de la casa un tizón ardiendo. [...] también nos contaron que muchas vezes le dieron de comer y que nunca jamás comió, y que le preguntavan [de] dónde venía y a qué parte tenía su casa, y que les mostró una hendedura de la tierra y dixo que su casa era allá debaxo (166).

Cabeza de Vaca dice que, cuando ejercían como físicos en la última parte del trayecto de regreso, él y sus compañeros no comían en presencia de los indios para afirmar su autoridad mágica (232). Mala Cosa parece así anticipar la estrategia taumatúrgica de los españoles. Volveremos sobre esto. Resaltemos aquí el hecho de que tanto Cabeza de Vaca como Mala Cosa son, antes que forasteros *extraños*. Los informantes indígenas dicen que Mala Cosa proviene del inframundo: "dixo que su casa era allá debaxo". Justo antes, en

---

43 Hayden White llama *emplotment* al procedimiento de codificación de una historia dentro un género reconocible que la hace inteligible y significativa ("The Historical Text" 83-85); en este caso, el pasaje de la iniciación de Cabeza de Vaca en el desierto apela a motivos centrales del *Éxodo*: signos del favor divino como el arbusto ardiendo, salida del cautiverio y uso sobrenatural de la salud y la enfermedad como instrumentos de liberación. Tanto Moisés como Cabeza de Vaca serán —a partir de la zarza y el árbol en llamas— instrumentos de las "maravillas" de Dios "Yo extenderé mi mano, y heriré a Egipto con todas mis maravillas" (Éxodo 3: 15). Nótese que, inmediatamente después del episodio del árbol ardiendo en la *Relación*, se reinician las curaciones y Cabeza de Vaca reitera los motivos bíblicos de la liberación del cautiverio y de liderazgo mesiánico.

aparente contraste, Cabeza de Vaca pone en boca de los indios: "dezían que verdaderamente nosotros éramos hijos del sol" (164); y más tarde, después de una sesión de curaciones, declara: "entre todas estas gentes se tenía por muy çierto, que veníamos del çielo" (232). En la primera edición de la *Relación* se explicaba que aquello de *venir del cielo* era una expresión indígena para hablar de cosas de origen ignoto: "todas las cosas que ellos no alcançan, ni tienen notiçia de donde vienen, dizen que vienen del cielo" (232). En otras palabras, en la primera edición, la frase simplemente indicaba que, para los indios, los españoles eran extraños (como Mala Cosa). Sin embargo, la frase aclaratoria fue suprimida en la edición de Valladolid de 1555 y el origen de los cristianos dejó de ser desconocido para convertirse en celestial.

Según Roger Bartra, "en el siglo XVI el más extendido símbolo para comprender o designar al Otro [...] era la figura maligna del demonio. Ello implicaba que la definición de la alteridad, la externidad y la anormalidad, dependía conceptualmente de un eje vertical que tenía como polos opuestos el inframundo infernal y el supramundo celestial" (67). Como anota Ralph Bauer, la descripción de Mala Cosa "recuerda [...] representaciones del demonio comunes en la literatura colonial temprana de las Américas" (60, 61; mi traducción). Esta asociación de Mala Cosa con el inframundo demoníaco es explícita después de que los indios les muestran las cicatrices:

> Nosotros les diximos que aquél era un malo. [... L]es dávamos a entender que si ellos creyessen en Dios nuestro Señor y fuessen christianos como nosotros, no ternían miedo de aquél ni él osaría venir a hazelles aquellas cosas, y que tuviessen por çierto que en tanto que nosotros en la tierra estuviéssemos, él no osaría paresçer en ella (168).

Mala Cosa no es un personaje imaginario ni un espíritu; de hecho, las señas indican su presencia física en el mundo. Los españoles entienden que se trata de un individuo, misterioso, con poderes mágicos y maléficos; es decir, Mala Cosa parece ser un hechicero o agente diabólico, cuyos poderes serían contrarrestados con la presencia de los cristianos y la conversión de los indios. La oposición etnográfica entre Cabeza de Vaca y Mala Cosa o entre mismidad y otredad se funda así en una economía simbólica maniquea que opone cielo e "allá debaxo", supramundo e inframundo, lo cristia-

no y lo demoníaco, la curandería y la brujería. Así lo han anotado Pastor (240), Pupo Walker ("Pesquisas" 533), Adorno (*Polemics* 260) y Lee (247). El propio texto plantea explícitamente que Mala Cosa (maligno, de origen subterráneo, dañino y engañoso) se opone a Cabeza de Vaca (benigno, de origen celestial, sanador y veraz). Sin embargo, como Bartra propone, estas oposiciones entre lo celestial y lo demoníaco son inestables y hasta intercambiables (71, 72, 79). Del cielo o del infierno, del supramundo o del inframundo, Cabeza de Vaca y Mala Cosa vienen de lugares extraños que están en el mismo eje cosmogónico. Además, Cabeza de Vaca es —pese al contraste que propone el texto— también una figura dañina que causa enfermedad y muertes, y despoja constantemente a los indios de su comida y otros bienes.

4. El retorno de la *cosa extraña*

Después de la noticia de la supuesta resurrección del indio susola,[44] Cabeza de Vaca se convierte, dice él, en el más importante de los médicos cristianos: "Dorantes y el negro hasta allí no avían curado, mas [...] venimos todos a ser médicos, aunque en atrevimiento y osar acometer cualquier cura *era yo más señalado entrellos*" (164, énfasis mío). A continuación, ese "yo más señalado" cuenta la his-

44 El texto sugiere pero no afirma dicha resurrección. Cabeza de Vaca relata cómo se aproximó a curar a un moribundo que resultó ser un cadáver. Al difunto lo rodeaban los deudos llorando y la casa estaba "deshecha", lo que era "señal que el dueño estaba muerto". El examen del cuerpo confirma la muerte: "los ojos bueltos y sin ningún pulso, y con todas las señales de muerto". Cabeza de Vaca cita a Dorantes, quien comprueba el dictamen. En otras palabras, *el muerto está muerto* para su comunidad, en la opinión de Cabeza de Vaca —"ansí me paresçió"— y en la de Dorantes, que "lo mismo dixo". Aunque no es afirmada categóricamente, la muerte es sobradamente cierta: reconocida por el duelo, comprobada por la falta de pulso, corroborada por las otras "señales de muerto" y confirmada con el dictamen de un tercero. Cabeza de Vaca hace sus rezos y rogativas que aparentemente resultan en el retorno a la vida del muerto. Él no dice que presenció o siquiera que ocurrió una resurrección, sino apenas la sugiere; afirma que se enteró por los indios avavares que regresaron de donde los susolas con la noticia: "dixeron que aquél que estava muerto y yo avía curado [...] se avía levantado bueno y se avía paseado y comido y hablado con ellos" (160-164). Pero, Cabeza de Vaca no expresa curiosidad alguna por esta *cosa extraña* ni comprueba el posible milagro. Al menos nada comenta al respecto.

toria de Mala Cosa como "una cosa muy extraña" y maléfica, marcando ciertamente un contraste consigo mismo. Sin embargo, como hemos visto, Cabeza de Vaca y Mala Cosa no son extraños entre sí. La más evidente de las coincidencias entre ambos es precisamente su actuación como chamanes,[45] categoría ciertamente problemática, que sin embargo denota de manera general el oficio que desempeñan los españoles a partir del momento en que llegan a donde los avavares; es decir: curanderos itinerantes y agentes de prodigios, con poderes sobrenaturales sobre la salud, la enfermedad, la vida y la muerte.[46]

Sin entrar en una discusión sobre las tipologías que diferenciarían al chamán del brujo, el curandero o el mago, puede decirse que la *Relación* misma propone textualmente el marco etnográfico de dichas diferencias; es decir, califica los prodigios de Mala Cosa como una "cosa extraña" o "mala", dañina y demoníaca (*mira*), y los prodigios propios como curandería milagrosa, benéfica y cristiana (*miracula*). Empero, estamos frente a procedimientos análogos cuya distinción es meramente declarativa. Después de todo, como señala Alfred Metraux, las llamadas "sustancias mágicas" curativas que usa el chamán no son diferentes a las "sustancias mágicas" del mal (114). La diferencia entre el curandero y el brujo es difusa y, en últimas, depende de visiones y credos en conflicto (Gaskill 12, 16, 29). De allí, la indiferenciación que los etnógrafos encuentran frecuentemente entre las figuras del brujo maléfico y el chamán curandero.[47]

La *Relación* insiste en la diferenciación entre los milagros propios y las cosas extrañas indígenas y entre Cabeza de Vaca y Mala Cosa; pero la información etnográfica que ofrece el propio texto no nos presenta esta diferencia, sino prácticas semejantes o complementarias. Las prácticas médicas de los españoles y las artes curati-

---

45 Mala Cosa —alega Pupo Walker— correspondería a una figura chamánica ("Relevancia antropológica" 765).

46 Si bien el chamán es generalmente asociado con "funciones positivas" como las curaciones, puede ser también agente del mal y convertirse en brujo (Eliade 299, 324).

47 Al respecto puede consultarse Michael Brown (251-253). Michael Harner, por su parte, al examinar las prácticas de chamanismo entre los shuar, conocidos también como jívaros, anota que el trabajo del chamán curandero es complementario al del chamán brujo (Magic Darts 197).

vas indígenas (y las de Mala Cosa) son análogas. La alegada diferencia parece ser una cuestión de perspectiva... colonial y etnográfica.

Como se recordará, Cabeza de Vaca describe las prácticas indígenas a propósito del episodio de Malhado (1528-1529), cuando los indios supuestamente forzaron a los cristianos a convertirse en físicos. Es entonces cuando distingue entre la "manera que *ellos* tienen" y "la manera con que *nosotros* curamos":

> *La manera que ellos tienen de curarse* es ésta: que en viéndose enfermos, llaman un médico y después de curado [...] le dan todo lo que poseen [...]. Lo que el médico haze es dalle unas sajas adonde tiene el dolor y chúpanles al derredor deellas. Dan cauterios de fuego que es cosa entre ellos tenida por muy provechosa, y yo lo he esperimentado y me suscedió bien dello. Y después desto soplan aquel lugar que les duele, y con esto creen *ellos* que se les quita el mal. *La manera con que nosotros curamos* era santiguándolos y soplarlos, y rezar un Pater Noster y un Ave María, y rogar lo mejor que podíamos a Dios nuestro Señor que les diesse y espirasse en ellos que nos hiziessen algún buen tratamiento. Quiso Dios nuestro Señor y su misericordia que todos aquellos por quien suplicamos [...] dezían a los otros que estaban sanos y buenos, y por este respecto nos hazían buen tratamiento, y dexavan ellos de comer por dárnoslo a nosotros, y nos davan cueros y otras cosillas (112, 114, énfasis mío).

El texto diferencia tautológicamente entre un *ellos* y un *nosotros*: *ellos* son *ellos* y *nosotros*, *nosotros*. Pero esta secuencia de contrastes excluyentes es desafiada por la similitud. Si los indios "curan las enfermedades soplando al enfermo" y usando las manos para "echar la enfermedad" (como Mala Cosa), los españoles hacen lo propio "santiguándolos" y soplándolos;[48] si la medicina indígena es remunerada, la medicina "forzada" de los españoles también espera y recibe retributivamente comida, "cueros y otras cosillas"; si los indios "Dan cauterios de fuego", Cabeza de Vaca los usa también ("yo lo he esperimentado"); y si *ellos* realizan operaciones quirúrgicas y extracciones ("sajas"), los españoles y en particular Cabeza de Vaca

48 "[Mala Cosa] poníales las manos sobre las heridas, y dezíannos [los indios] que luego quedavan sanos" (166). Cabeza de Vaca se refiere a sus propias curaciones de la misma manera: "se ivan muy contentos, *diziendo* que estavan sanos". Más adelante: "nos traxeron sus enfermos que santiguándolos, *dezían* que estavan sanos", etc. (196, énfasis mío).

no se quedan atrás. Cerca de la actual Coahuila, Cabeza de Vaca dice que le extrajo una flecha a un hombre que la tenía incrustada cerca del corazón:

> con un cuchillo que tenía le abrí el pecho hasta aquel lugar. Y vi que tenía la punta atravessada y estava muy mala de sacar. Torné a cortar más, y metí la punta del cuchillo y con gran trabajo en fin la saqué. Era muy larga, y con un huesso de venado, *usando de mi offiçio de mediçina*, le di dos puntos. [...] Y dende a dos días corté los dos puntos al indio y estava sano. Y dixo que no sentía dolor (208, énfasis mío).

Mala Cosa también corta, da "cuchilladas grandes [...] con un pedernal muy agudo", ausculta y realiza extracciones: "metía la mano por aquellas cuchilladas y sacávales las tripas" (166). Pero lo que el texto describe no es necesariamente una serie de fullerías de un *trickster*, sino de operaciones similares a los procedimientos de los curanderos cristianos. Adorno indica que como en el caso de los trucos que realiza el "destrozador" descrito por Sahagún, Mala Cosa les cortaba o cercenaba los brazos a los indios y se los volvía a unir: "he would [...] sever the arm at the elbow" ("Negotiation" 174). En verdad, el prodigio descrito por los informantes es menor: dicen que Mala Cosa tomaba a alguno de ellos y le descoyuntaba —no cercenaba— el brazo, para luego restaurarle la coyuntura: "desconçertávaselo. Y dende a poco, se lo tornava a conçertar" (166).[49] Procedimiento similar a los que usaría un sobador o quiropráctico.

Es preciso, en todo caso, contradecir la distinción entre la bondad de los curanderos cristianos, que supuestamente "no hacían ningún daño, pero podían curar", y la malignidad del *trickster* Mala Cosa que engaña y lastima a los indios, pues Cabeza de Vaca también embauca y daña. El curandero cristiano, aunque hace curaciones, no es una figura meramente benefactora; frecuentemente aparece como agente del mal y como Mala Cosa, cura los daños que él mismo causa. En efecto, el texto nos deja saber que los españoles suscitan la enfermedad, o que esta llega con ellos. Por ejemplo,

---

49 *Desconcertar* no significa cercenar (*to sever*, como traducen Adorno y Pautz). Como explica Sebastián de Covarrubias, "Desconcertarse el pie o la mano, es salir algún huesso de su lugar sin que aya quebradura" (456).

durante el invierno de 1528-1529 en Malhado, cunden la enfermedad y el hambre al punto que, de los ochenta españoles que allí invernaron, quedaron solo quince (104, 106). Cabeza de Vaca añade que entre los propios indios "murió la mitad de la gente" (106) y que éstos creyeron —no se equivocaban— que los españoles eran la causa del desastre.[50] Fue allí, declara, cuando fueron forzados a volverse físicos (112). Cabeza de Vaca no vuelve a mencionar la curandería ni se refiere más al ejercicio de este oficio hasta el encuentro con los avavares; esto es, cinco años y casi seis mil palabras más tarde, después de reencontrarse con sus compañeros, de huir de los indios mariames e yguazes y de unirse a los avavares: "Aquella misma noche que llegamos [donde los avavares] vinieron unos indios a Castillo y dixéronle que estavan muy malos de la cabeça, ruegándole que los curasse" (154). Tanto en Malhado, cuando supuestamente Cabeza de Vaca y sus compañeros se hicieron físicos, como a partir de su encuentro con los avavares, cuando empiezan a actuar como curanderos, la práctica curativa de los cristianos no puede separarse de la aparición de la enfermedad. La llegada de los españoles coincide con la irrupción del mal.

Mala Cosa es una figura que alude y revela a Cabeza de Vaca como *cosa extraña*, dañina y pavorosa. Nótese que ambos aterrorizan a los indios. Cuando Mala Cosa llegaba a un lugar, a éstos "se les levantavan los cabellos y temblavan" (166). El despliegue de intimidación mágica estaba habitualmente acompañado de saqueos. Según la *Relación*, Mala Cosa "entrava y tomava al que quería" y hasta las casas podía llevarse: "cuando él quería, tomaba el buhío o casa y subíala en alto, y dende a poco caía con ella y daba muy gran golpe" (166). Este prodigio expresa hiperbólicamente el proceder de los curanderos cristianos durante su recorrido por el suroeste de Texas y el norte de México. En cada pueblo al que llegaban Cabeza de Vaca y sus compañeros, ocurre un *saqueo ritual* —la expresión es de Ahern (221)— y una distribución de los bienes saqueados. Cabeza de Vaca se lava las manos y advierte que quienes hacían el saqueo eran los indios que los acompañaban y que él se oponía al pillaje, pero no podía controlar a sus acompañantes:

---

50 Entonces, un indio los disuadió con el argumento de que la enfermedad también diezmaba a los cristianos (106).

> los que ivan con nosotros los començaron a hazer tanto mal que les tomavan las haziendas y les saqueavan las casas sin que otra cosa ninguna les dexassen. Desto nos pesó mucho por ver aquel mal tratamiento que a aquellos que *tan bien*[51] nos resçebían se hazía, y también porque temíamos que aquello [...] causaría alguna alteraçión y escándalo entre ellos. Mas como no éramos parte para remediallo ni para osar castigar a los que esto hazían, huvimos por entonçes de suffrir hasta que más autoridad entre ellos tuviéssemos (196).

Los cristianos lideran efectivamente una romería de bandidos. La excusa (falta de poder para evitar los saqueos) no es creíble. Cabeza de Vaca, que señala repetidamente la gran autoridad que tenía sobre los indios, aquí se declara sin ella, capaz apenas de hacer una salvedad de conciencia. Lo cierto es que Cabeza de Vaca no estorba estos saqueos ni aquí, ni más adelante, cuando asevera que los cristianos tomaban "un poco" y que "lo otro dábamos al principal de la gente que con nosotros venía, *mandándole* que lo repartiese entre todos" (212, énfasis mío). Es importante resaltar que la repartición de lo saqueado ocurre por mandato de los cristianos, lo que confirmaría el liderazgo de los mismos en la rapiña.[52] En un punto, los despojos se hacen innecesarios porque la gente ofrece todas sus pertenencias a la banda antes de que ocurra el pillaje (212, 214). Obviamente no los mueve la hospitalidad.

Curar es menos una práctica benefactora que una estrategia usada para revestirse de autoridad frente a los indios. En la parte final de la *Relación* —como notó temprana y certeramente Ahern—, Cabeza de Vaca y sus compañeros aprendieron y adoptaron los signos rituales del poder chamánico para "pacificar" poblaciones en conflicto con los conquistadores del norte de México (224). Spitta nota que Cabeza de Vaca "no sólo manipula el discurso bíblico milagroso, sino también el doble discurso chamánico de la curación y el terror" (327). Los cristianos —como Mala Cosa provocaban espanto;

---

51 Por error, transcrito *también* en Adorno y Pautz.

52 Adorno y Pautz se equivocan cuando afirman que quienes estaban a cargo del grupo eran posiblemente los señores indígenas, dado que estos eran quienes se encargaban de repartir los bienes saqueados (*Alvar Núñez* 1: 213, nota 1). El texto dice otra cosa, como se lee en el fragmento citado.

> Y aquella noche llegamos donde avían çincuenta casas, y se espantavan de vernos y mostravan mucho temor (176).

> Era tanto el miedo y turbaçión que éstos tenían, que por llegar más presto los unos que los otros a tocarnos, nos apretaron tanto que por poco nos huvieran de matar (194).

> nos resçibieron llorando y con grande tristeza, porque sabían ya que adondequiera que llegávamos eran todos saqueados y robados de los que nos acompañavan. [...] tomáronles todo cuanto tenían [...] ellos lloraron mucho. Y los robadores, para consolarles, los dezían que éramos hijos del sol y que teníamos poder para sanar los enfermos y para matarlos (202).

Es más, Cabeza de Vaca clama para sí el mérito de usar instrumental y tácticamente el miedo; dice, por ejemplo, que en la última parte de la travesía él y sus compañeros no comían en presencia de los indios: "caminamos todo el día sin comer hasta la noche. Y comíamos tan poco que ellos se espantavan de verlo. [...] Teníamos con ellos mucha autoridad y gravedad" (232). Nótese el paralelismo con Mala Cosa: "nos contaron que muchas vezes le dieron de comer [a Mala Cosa] y que nunca jamás comió" (166).

Acaso el mejor ejemplo de la producción deliberada de este terror por parte de los españoles ocurre cuando cruzan por segunda vez el Río Bravo y tienen una desavenencia con sus acompañantes sobre la ruta a seguir: los cristianos quieren continuar hacia el oeste y luego hacia el norte, pero los indios se niegan, alegando que aquellas eran tierras deshabitadas. Cabeza de Vaca expresa su molestia:

> Y por esto nos enojamos. Y yo me salí una noche a dormir en el campo apartado dellos, mas luego fueron donde yo estava. Y toda la noche estuvieron sin dormir y con mucho miedo y hablándome y diziéndome quan atemorizados estavan, rogándonos que no estuviéssemos más enojados, y que aunque ellos supiessen morir en el camino, nos llevarían por donde nosotros quisiéssemos ir. E como *nosotros todavía fingíamos estar enojados*, y porque su miedo no se quitasse, suçedió una *cosa estraña*, y fue que este día mesmo adolesçieron muchos dellos. Y otro día siguiente murieron ocho hombres. Por toda la tierra donde esto se supo, huvieron tanto miedo de nosotros que paresçía en vernos que de temor avían de morir. Rogáronnos que no estuviéssemos enojados ni quisiéssemos que más dellos moriessen. Y

> tenían por muy cierto que nosotros los matávamos con solamente quererlo (216, 218, énfasis mío).

Esta es la segunda vez que nos encontramos con la expresión "cosa extraña" en la *Relación*. Ya la habíamos encontrado precediendo el relato de Mala Cosa. Aquí retorna referida a la causación mágica de la muerte y la enfermedad por parte de los cristianos. El arma sobrenatural es el enojo; en verdad, el *fingimiento*. Nótese que, aunque los indios aceptan la ruta que quiere Cabeza de Vaca, los cristianos siguen fingiendo enfado para que el "miedo no se quitasse", y es entonces cuando sucede la "cosa extraña": mueren ocho indígenas. Temiendo que por el miedo "nos dexassen solos", los cristianos ruegan a Dios que "lo remediasse" y los enfermos se mejoran (218). Como en el caso de Mala Cosa, Cabeza de Vaca es una figura aterradora que parece ser la causa o el medio de cosas extrañas, y que usa las sustancias invisibles y misteriosas del bien y del mal, como diría Metraux respecto de los poderes mágicos del chamán (112, 113). En los quince días siguientes que están con esos indios, no los ven llorar ni hablar entre ellos ni mostrar ninguna emoción. Y cuando una criatura llora, "la llevaron muy lexos" y con unos "dientes de ratón agudos la sajaron desde los hombros hasta casi todas las piernas [...] para castigarla porque avía llorado delante de mí" (218). Esta imagen, propiamente dialéctica, ilumina fugazmente la temible figura de Cabeza de Vaca y el terror que comporta el mal llamado *colonialismo pacífico*.

* * *

Mala Cosa es el espectro de la alteridad que asedia y perturba cualquier fantasía identitaria, no permitiéndole al yo de la *Relación* deslindar al otro —o exorcizarlo— para poder coincidir consigo mismo. No quiero decir que leyendo así el episodio podamos asegurar el sentido final del texto y restituir de este modo una alteridad negada, sino que podemos fracturar las lecturas etnográficas de la *Relación* y leerla desde otro lugar dentro del texto; desde un antagonismo interno y constitutivo, desde los espectros de la escritura colonial, desde la hierba que entrelineas desafía el sentido y orden colonial del relato.

Naufragios —pese a su frecuente caracterización como un texto de la "colonización pacífica"— despliega ingentes maneras de violencia colonial que van del secuestro, el robo y el homicidio, al terrorismo mágico. El relato sobre el brujo malo no es una fantasía desconectada de dicha experiencia histórica. No es —repitámoslo— la expresión americana arcaica y legendaria del mito universal del trampista, sino la alusión analógica al trampista moderno, temible e histórico; es decir, una caja de resonancias del terror colonial. El hecho de que se piense al español como opuesto de Mala Cosa solo indica la persistencia de una mirada etnográfica que insiste en la diferencia y acaso señala una colonialidad que trasciende el texto y alcanza sus lecturas.

En un principio, la figura de Mala Cosa expresaría el malestar y el miedo que produce a los indígenas Cabeza de Vaca, ese otro brujo europeo, extraño y maligno que arriba junto con los dolores y la enfermedad. Creo que inicialmente el relato puede funcionar como una forma de concebir ese terror mediante categorías conocidas o expresar —de manera analógica— un intento indígena de entendimiento de la extrañeza que encarna Cabeza de Vaca; lo que Michael Taussig denomina *narración analógica* de lo desconocido.[53]

Asimismo, el relato parece encuadrar a Cabeza de Vaca en el rol *familiar* de un chamán. La llegada a una comunidad de un extraño ignoto (a quien no se puede identificar entre los extraños conocidos) implica una innegable tensión entre desencuentro y anagnórisis, en la que se define y negocia el rol benéfico o maléfico de dicho forastero. Michael Brown nos cuenta cómo entre los jívaros a menudo el chamán que llega a la comunidad es interpelado por esta para que recuerde que su labor es curativa y no maléfica, y para que él mismo confirme y asegure dicha función y calme los miedos y ansiedades que su poder genera en la comunidad (254, 256).

El llamado "chamán" es menos un experto de lo sobrenatural que un guerrero con armas sobrenaturales y, como tal, es tratado y seducido por las comunidades entre las que ejerce su poder. Cabeza de Vaca habría sido visto como un agente de fuerzas extrañas, pa-

53 Las "explicaciones analógicas comportan la relación de lo extraño en términos de lo familiar [...], modos de explicación [de la realidad] que no están basados exclusivamente en el paradigma de causa y efecto" (Taussig 136).

sible de seducción narrativa. Recordemos que los mariames y avavares reciben a Cabeza de Vaca con un relato sobre un extranjero misterioso que atemoriza a la comunidad, hace daño y ejerce poderes mágicos, pero que al final participa en la recomposición del orden alterado: Mala Cosa les daba a los indios "cuchilladas", sacaba las "tripas" y "desconçertaba" los brazos, pero "se lo[s] tornava a conçertar" y "poníales las manos sobre las heridas" sanándolos. El relato de Mala Cosa, además de una explicación analógica del encuentro colonial y de sus terrores y violencias, puede ser entonces una propuesta o emplazamiento para que el brujo malévolo se constituya en curandero; para que no use las "sustancias mágicas" de manera nociva: un *conjuro narrativo y práctico del mal*. De un mal que no es abstracto o legendario, sino concreto, histórico y colonial.

Ahora bien, las coincidencias entre Mala Cosa y Cabeza de Vaca mencionadas antes indican que —además de una lectura indígena de la extrañeza y malignidad colonial y un posible emplazamiento de dicho peligro— el relato pudo haber ofrecido un modelo colonial que Cabeza de Vaca y sus compañeros aprovecharon para inspirar terror y, en últimas, para restituirse como conquistadores, pese a su precariedad material. En otras palabras, el relato de Mala Cosa habría ofrecido a los cristianos signos y modelos de comportamiento que éstos aplicaron una y otra vez en sus procedimientos médicos, en el uso del terrorismo mágico, en el ejercicio de los saqueos rituales y en el empleo de diversos trucos como no dejar que los indios los vieran comer para causarles espanto. La historia de Mala Cosa entonces, tratando de conjurar el mal y la extrañeza que representaban los españoles habría terminado sirviendo los cometidos de la dominación, y potenciando el mal que intentaba conjurar: al ofrecerle a los cristianos el paradigma y las herramientas mágicas del terror, el relato les permitió a estos conquistadores perdidos erigirse en temibles agentes de fuerzas sobrenaturales.

Mala Cosa —la cosa extraña y terrorífica— alude a Cabeza de Vaca, ya porque éste sea visto analógicamente por los indios como un extraño temible, ya porque se erija en tal presentándose como agente siniestro de poderes sobre la salud, la enfermedad, la vida y la muerte. Mala Cosa es, en todo caso, una historia de terror sobre la conquista y un espectro cuya conjura nos permite desleer la *Relación*.

Capítulo III
Remedios de imperio y justicia espectral

"El pasado trae consigo un índice secreto que lo remite a la redención. ¿No nos sobrevuela algo del aire respirado antaño por los difuntos? Un eco de las voces de quienes nos precedieron [...]?".
(Walter Benjamin 54, 55)

"la denuncia profética cuestiona un orden social que se halla al servicio de los grandes de este mundo y que legaliza el despojo y la muerte del pobre [...]; los que siembran la muerte se irán con las manos vacías, y que sólo los pobres tienen las manos llenas de historia y de vida".
(Gustavo Gutiérrez O.P. 88, 105)

Este capítulo examina una extraordinaria pieza teatral del siglo XVI: el retablo o "[Es]Cena XIX" de las *Cortes de la Muerte* (1557) de Michael de Carvajal (ca. 1510-1575), una de las primeras obras de teatro imperial español publicadas en el siglo XVI sobre la conquista del Nuevo Mundo [il. 8].[1] Como bien anota Arturo Souto Alabarce, en los siglos XVI y XVII "existe una [sorprendente] des-

1 Esta obra teatral es una de las primeras —si no la primera— impresa sobre la conquista. Por supuesto que una serie de personajes indígenas y temas americanos ya están presentes en obras, carros alegóricos y otros *performances* teatrales anteriores a la "Cena XIX" de las *Cortes de la Muerte*, tanto en España como en el Nuevo Mundo. Asimismo, como indica Consuelo Varela (al comentar mi edición de la pieza), existen otras obras del teatro de evangelización en las que aparecen personajes indígenas y se alude la conquista espiritual (342-345). El teatro de la evangelización integró elementos culturales vernáculos y actores nativos, y ciertamente en algunos casos puso en escena dramas sobre conversión de los pueblos indígenas (343-344; véase también Jáuregui y Friedman 9-30).

Ilustración 8. Portada de *Cortes de la Muerte a las cuales vienen todos los Estados, y por vía de representación, dan aviso a los vivientes y doctrina a los oyentes. Llevan gracioso y delicado estilo. Dirigidas por Luis Hurtado de Toledo al invictísimo señor Don Felipe, Rey de España y Inglaterra, etc., su señor y Rey. Año de MDLvij.* Ed. Luis Hurtado de Toledo (Toledo: Juan Ferrer, 1557). Biblioteca Nacional de España R/12742.

proporción comparativa entre la magnitud del hecho histórico [de la conquista] y la ficción poética que lo sublima" (7). Este paradójico desgano dramático podría relacionarse con el hecho de que precisamente la conquista —como violento proceso de reterritorialización, acumulación primitiva de riquezas, e instrumentalización de la vida y el trabajo indígena— constituye el *origen del origen* del imperio.[2] El "punto ciego" del teatro imperial coincidiría con el de una ideología que define el poder soberano encubriendo las ingentes violencias que lo hacen posible. Cuando no están borradas o justificadas —y normalmente lo están—, dichas violencias son discursivamente constituidas como excepciones acaecidas contra la voluntad y sin la responsabilidad del soberano. La imagen del rey que emerge durante el siglo XVI y que predomina durante el Barroco no es la del conquistador de indios, sino la de su solícito protector.

En la obra que nos ocupa, la referencia a la conquista y a sus injusticias es explícita y directa; varios indígenas, convertidos al cristianismo, se presentan ante un tribunal presidido por el personaje alegórico de la Muerte a denunciar los maltratos y robos sufridos a manos de los conquistadores y encomenderos:

> Los indios ocidentales
> y estos caciques venimos
> a tus Cortes triunfales
> a quexarnos de los males
> y agravios que recibimos (1-5).[3]

---

2 Las obras del teatro clásico en las que la conquista del Nuevo Mundo o "lo indígena" aparecen como cuestiones centrales y no como simples referencias están principalmente referidas a la épica "americana" que inaugura *La Araucana* (1569, 1578, 1589) de Alonso de Ercilla: piénsese, por ejemplo, en *Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña; *El Purén indómito* (fines del siglo XVI) de Hernando Álvarez de Toledo; *Elegías de varones ilustres de Indias* (1589-1601) de Juan de Castellanos; y *Cortés valeroso* y *Mexicana* (1588, 1594) de Gabriel Lobo Lasso de Vega. Empero, la escasa continuidad de la tradición de lo épico histórico en el Siglo de Oro sugiere que para las primeras décadas del siglo XVII el relato de la conquista es ideológicamente anacrónico, entre otras razones porque la razón del imperio está definida con las coordenadas ideológicas de un humanismo paternalista: "discursivamente [...l]a imagen narcisista del poder es la del padre, no la del conquistador" (Jáuregui, *Querella* 14).

3 Se citan los números de los versos para facilitar al lector su consulta.

Además de dolerse de crímenes, torturas y explotación económica, piden "quitar el poder / destas gentes y rapiñas" (314, 315); esto es, dar remedio y fin al poder de sujeción y explotación colonial del trabajo. Como veremos, en esta pieza dramática resuenan las quejas de los dominicos y de fray Bartolomé de Las Casas y, ciertamente, el "eco de otras voces que dejaron de sonar",[4] pero que sonaron en algún momento: las de numerosos grupos indígenas conquistados y desposeídos desde el siglo XVI hasta el presente. El 2 de mayo de 1556, un año antes de la comparecencia de los indios en las *Cortes* de Carvajal, un grupo de caciques de México escribieron una carta al rey en náhuatl denunciando "agravios y molestias", pidiendo "amparo y socorro" imperial, y el nombramiento de Las Casas como protector:

> Los señores y principales de los pueblos de esta Nueva España de México y su comarca, vasallos y siervos de Vuestra Majestad, [...] suplicamos y decimos que por cuanto estamos muy necesitados del amparo y socorro de Vuestra Majestad, [...] por los muchos agravios y molestias que recibimos de los españoles, [...] para el remedio de nuestras necesidades tenemos muy gran necesidad de una persona que sea protector nuestro [...]. [N]osotros padecemos [...] tantas necesidades y somos tan agraviados que en muy breve tiempo nos acabaremos, según de cada día nos vamos consumiendo y acabando; porque nos echan de nuestras tierras y despojan de nuestras haciendas, allende de otros muchos trabajos y tributos personales (en Lienhard 41, 42)

Los indios dramáticos y los históricos piden al soberano (la Muerte y el emperador respectivamente) una acción correctiva de amparo o remedio a una serie de agravios coloniales, advierten que son consumidos por la explotación, el trabajo forzado y los tributos y se duelen de su injusta desposesión. Uno y otros parecen haber tenido el mismo maestro en el arte de la argumentación y de la queja: Bartolomé de Las Casas.

Estructural e ideológicamente se pueden distinguir dos partes en la obra. La primera, ciertamente lascasiana, formada por 320 versos (el 71% de la obra), contiene la queja de los personajes "indígenas". La segunda, de 230 versos, corresponde a la respuesta de la Muerte y a las intervenciones, por un lado, de San Agustín,

4 La frase es de Benjamin (54, 55).

San Francisco y Santo Domingo, y, por otro, de Satanás, Carne y Mundo. Esta última parte no resuelve el pedido de los indios, sino que exculpa la violencia y rapacidad colonial y aplaza la justicia al más allá.

En la "[Es]Cena XIX", los "indios ocidentales" van a las "Cortes triunfales" de la Muerte, como los mexicanos, a denunciar agravios y a implorar protección. En resumen, piden a la Muerte amparo y que los libere de la opresión y guerras de que son víctimas; y, si ello no fuera posible, requieren subsidiariamente que la Muerte ponga fin piadoso a sus días, pues morir es menos amargo que soportar las "tiranías" coloniales. El Cacique y otros indios denuncian el "malvado apetito" europeo por los metales como una verdadera idolatría, contrastándolo con la estereotípica falta de ambición indígena por el oro (pues dicen que ignoran su valor de cambio). Según el Cacique, estos malos cristianos robarían al propio Cristo. Los indios alegan que las guerras de conquista son injustas y sin causa, y finalmente —como se anotó— piden a las Cortes "proveer" para "quitar el poder" de estos tiranos. La Muerte concede la razón a los demandantes, pero les pide resignación y paciencia, y les promete una recompensa celestial y el castigo de sus "adversarios" en el más allá. San Agustín secunda esta promesa del juicio y la justicia final de Dios; santo Domingo prescribe la palabra divina como medicina para las penas de los demandantes; y San Francisco lamenta que las Indias ofrezcan la tentación de tantas riquezas y oro. Santo Domingo asocia esta riqueza con la condenación eterna y termina culpando al Nuevo Mundo por la corrupción del Viejo. Por último, Satanás, Carne y Mundo defienden en un tono humorístico la conquista: proponen que las causas del colonialismo son las penurias económicas en España, la necesidad de sostener los lujos de las mujeres, y los placeres y libertad que ofrecen las Indias.

Este desenlace imperialista sirve para recordarnos que no se debe confundir el indianismo dramático o la cita de lo indígena con una agenda contracolonial o con peticiones históricas como la contenida en el citado memorial de los caciques de México y tantísimos otros casos similares. Hablamos aquí de una obra imperial, escrita en español, para un reducido público peninsular; una obra que dramatiza e intenta conjurar un reclamo histórico, invocando

la palabra ajena. Esta representación teatral de lo americano es indudablemente colonial e hispánica. Como dirá más tarde sor Juana Inés de la Cruz con franca agudeza criolla respecto de sus personajes indígenas: "aquestas introducidas personas / no son más que unos abstractos, que pintan lo que se intenta decir" ([1690] loa al auto "El divino Narciso" *OC* 3: 20).

La pieza de Carvajal pone en escena algunas de las ideas de Bartolomé de Las Casas mediante la escenificación de una querella indígena, pero al mismo tiempo contiene simbólicamente dicho reclamo, o deberíamos decir mejor, "intenta neutralizar una fuerza potencial, [...] acallando en ella la revuelta", como dice Derrida (*Espectros de Marx* 45). Los indios "abstractos" piden una justicia concreta que en última instancia se les escamotea: en la obra y en la historia. La pieza apropia el lenguaje lascasiano, en el sentido de que hace un conjuro colonial del mismo. En ella, se entreveran la crítica contra el colonialismo y su justificación, el eco de mil protestas y su acallamiento, la reivindicación de la rebeldía y el llamado a la sumisión. Así, se nos revela una de las más frecuentes paradojas de la crítica humanitaria del colonialismo: al no ser enunciada afuera de la dominación, termina por articularse funcionalmente a esta, y deviene una de las formas en las que colonialismo se reinventa, continúa y —para usar la expresión de Walter Benjamin— *no deja de triunfar*. Y, sin embargo, en esas voces impostadas escuchamos los ecos de otras acalladas por la historia; en ese sentido, el *conjuro* dramático de la queja indígena es también una invocación en la que regresa espectralmente lo negado. Este capítulo trata de activar políticamente esa paradoja y potenciar lo que la conjura o retorno espectral tiene de promesa política, de conspiración y alzamiento, de anuncio desmesurado de la esperanza, incluso tratándose de una obra que invoca la justicia tratando de aplazarla.

1. Los indios en las *Cortes de la Muerte* de Michael de Carvajal

La pieza que nos ocupa —titulada "Cena XIX"— hace parte de una colección de veintitrés escenas o retablos relativamente

autónomos, compuestos en quintillas de ocho sílabas, reunidos bajo el título *Cortes de la Muerte a las cuales vienen todos los Estados, y por vía de representación, dan aviso a los vivientes y doctrina a los oyentes* (en adelante, *Cortes de la Muerte* o *Cortes*).[5] La obra fue escrita entre 1552 y 1557 por Michael de Carvajal y publicada con algunas adiciones por Luis Hurtado de Toledo en 1557. De Carvajal se sabe poco. Hay, en verdad, dos Carvajal a los que se les podría imputar la autoría de las *Cortes de la Muerte*. De ello me ocupé en detalle en las ediciones que hice de la "Cena XIX" (*Querella de los indios* 2002, 16-24; *The Conquest on Trial* 2008, 11-15). Baste indicar aquí que uno de estos Carvajal fue un individuo disipador e insolvente llamado Michael de Carvajal, natural de Plasencia, nacido hacia 1500 y quien vivió rodeado de acreedores y acosado judicialmente hasta su muerte (ca. 1575). Según David Gitlitz, pertenecía a una familia de cristianos nuevos.[6] El otro es Miguel de Carvajal, nacido entre 1490 y 1510, también de Plasencia y heredero de una familia pudiente. Este Miguel estuvo en Santo Domingo en 1534, lo que lo haría un candidato informado respecto a los conflictos coloniales que se debaten en la obra. Beneficiario de múltiples herencias, este Miguel parece el reverso de su arruinado tocayo. Cualquiera de los dos podría ser el autor de las *Cortes de la Muerte*.[7] Sin embargo, varios indicios textuales parecen indicar

5 El título completo es *Cortes de la Muerte a las cuales vienen todos los Estados, y por vía de representación, dan aviso a los vivientes y doctrina a los oyentes. Llevan gracioso y delicado estilo. Dirigidas por Luis Hurtado de Toledo al invictísimo señor Don Felipe, Rey de España y Inglaterra, etc., su señor y Rey. Año de MDLVII.*

6 David M. Gitlitz, basándose en documentos de los archivos de la Inquisición de Toledo y en un detallado estudio genealógico, concluye que es al menos posible que Carvajal (el insolvente) provenga de una familia de conversos por parte de madre ("La actitud cristiano-nueva" 141-164).

7 Sobre el asunto de la enmarañada autoría de las *Cortes*, la publicación y las adiciones de Luis Hurtado de Toledo (ca. 1523-1590), puede consultarse mi libro *The Conquest on Trial* (10-18), o mi anterior *Querella de los indios* (16-28). Salvadas notables excepciones, la crítica no ha dedicado mayor atención a la obra. Francisco Ruiz Ramón menciona las *Cortes* en su comentario sobre la *Tragedia Josephina* (*Historia del teatro español* 94-96) y dedica al retablo XIX de las *Cortes* un breve pero notable estudio (*América en el teatro clásico español* 19-25). La tesis inédita de María Varona Finch hace una buena presentación general y descriptiva de

que nuestro dramaturgo habría sido el insolvente; en especial, las marcas textuales de su simpatía con los conversos y cristianos nuevos tanto en su conocida *Tragedia Josephina* (1535)[8] como en las *Cortes de la Muerte*.

Como se anotó, las veintitrés escenas de las *Cortes* ocurren en un tribunal presidido por la Muerte, ante quien desfilan varios grupos de personajes alegóricos o morales representantes de diferentes estados, profesiones y naciones. La Muerte, actuando como juez universal, atiende quejas de todo tipo y solicitudes como el aplazamiento de la hora final o en un fin liberador de las penas de este mundo; i.e., más vida o, en su defecto, una muerte rápida y piadosa. En esta procesión macabra se encuentran variadísimos personajes: desde pastores y caballeros hasta filósofos y monjas; hay un gru-

---

la obra (sus 23 escenas) y de la bibliografía sobre la misma. Valentín Pedro dedicó un capítulo a la "Cena XIX" de las *Cortes* (45-65). Especialmente útil es el artículo de Juan Ortega y Medina sobre la condena de las Indias en la "Cena XIX". Julio Rodríguez Puértolas tiene un buen ensayo sobre el erasmismo de la obra. Sobre la actitud de los cristianos nuevos y las implicaciones políticas de la misma en las *Cortes* destaca el artículo de David Gitlitz mencionado. Recientemente, la "Cena XIX" ha sido comentada por varios críticos: Susan Castillo, aunque se equivoca al señalar que la obra de Carvajal es la misma que aparece referida en el *Quijote*, acierta indicando que es una de las raras ocasiones renacentistas de teatralización de la historia colonial (83-88); Jace Weaver califica la obra como indigenista y coincide con mi argumento sobre las relaciones entre la "Cena XIX" de las *Cortes* y los escritos de Bartolomé de Las Casas, extendiendo dichas relaciones a otros frailes como Alonso de Vera Cruz (217-225). Moisés Castillo hace una sinopsis de la pieza como antecedente de la representación del indígena en el teatro áureo español (10, 11); Elena Deanda-Camacho, por su parte, hace una lectura feminista de la obra de Carvajal, anotando cómo la feminización de América coincide con su condena moral (170-171).

8 Gitlitz ha estudiado las implicaciones de la posible condición de converso de Carvajal y las manifestaciones de dicha condición en su obra ("Conversos" 260-270; "La actitud cristiano-nueva" 141-164). Alfredo Hermenegildo sugiere que el autor podría haber sido descendiente de conversos basándose en algunos marcadores textuales en la *Tragedia Josephina* estudiados por Gitlitz, como la distinción entre dos tipos de personajes judíos: los malvados (hermanos de José), que usan el singular "Dio", y otros, como el propio José, que se refieren a "Dios" (plural). El plural supone una prefiguración de conversión y aceptación del misterio de la Santísima Trinidad. Hermenegildo argumenta que, con esta doble perspectiva, los judíos que pertenecen a la tradición cristiana pueden distinguirse de los otros judíos; la última categoría incluiría a los judíos de las *Cortes de la Muerte*, quienes, en efecto, usan la forma "Dio" (43). Bernat Castany Prado reitera este mismo argumento (16, 17).

po de judíos españoles en el exilio, dos moros, y —en la "Cena XIX"— varios indios americanos con sus caciques.[9] En cada escena, la Muerte, ayudada por sus asesores —San Agustín, San Jerónimo, San Francisco y Santo Domingo—, y tras la intervención de los personajes contradictores —Carne, Mundo y Satanás—, reconviene moralmente a cada quejoso, reclama el desprecio del mundo y anuncia la justicia final de Dios.

Aunque estamos hablando de una pieza renacentista, se podría situar esta obra por su tema, personajes y estructura en la tradición tardo-medieval de las danzas de la muerte, también conocidas como "danzas macabras", *Totentanz*, *danse macabre* y *dance of death*. Éstas eran representaciones literarias, coreográficas y artísticas, muy variadas entre sí, de carácter alegórico, moral o satírico, de una procesión o danza hacia el sepulcro en la que estaban representados diversos sectores sociales, dignidades, profesiones y tipos, liderados todos por la Muerte. En ilustraciones y otras manifestaciones plásticas, la Muerte aparece representada con la figura de uno o varios esqueletos. En la tradición literaria peninsular encontramos, además de la famosísima *Dança general de la Muerte* de la segunda mitad del siglo XIV que reposa en la biblioteca de El Escorial (b.IV.21), múltiples ejemplos como la *Dança general de la Muerte* (ca. 1390-1400); el *Joch o entremès de la Mort* (1412), *La Dança general de la Muerte* (1520), la *Dança de la mort: e de aquelles persones qui mal llur grat ab aquella ballen e dançen* (ca. 1480),[10] la trilogía formada por el *Auto da barca do inferno*, el *Auto da barca do purgatorio* y el *Auto da barca da gloria* (1517, 1518, 1519) de Gil Vicente, la *Danza general de los muertos* (ca. 1548) y la *Farsa llamada Dança de la Muerte* (pub. 1551) de Joan de Pedraza.[11]

---

9 Puede consultarse una sinopsis de las otras veintidós escenas en el "Apéndice" de *Querella de los indios* (Jáuregui 134-155).

10 Esta es una traducción catalana de Pere Miquel Carbonell de la *Danse macabre* francesa de 1486.

11 Sobre las danzas de la muerte puede consultarse una amplia bibliografía que cubre diversos aspectos, como sus representaciones gráficas y literarias, sus raíces en la cultura popular medieval y sus aspectos festivos (i.e., James Midgley Clark, Florence Whyte, Joël Saugnieux, Fritz Eichenberg, Jurgis Baltrusaitis, Guglielmo Invernizzi, Nicoletta Della Casa y María Canella, Víctor Infantes, etc.).

Estas danzas, si bien tienen antecedentes en diversos textos y motivos de la Antigüedad, son una expresión característica de finales del Medievo y principios del Renacimiento, y, al parecer, estaban conectadas con ciertas ansiedades frente a catástrofes, constantes hambrunas y epidemias como la peste negra, que mató cerca de la mitad de la población de Europa a mediados del siglo XIV.[12] La danza macabra advertía a los mortales sobre la fatalidad de la muerte y los invitaba a desistir del pecado. El poema-canción "Ad mortem festinamus" del *Llibre Vermell* (ca. 1390), conservado en el monasterio de Montserrat (Barcelona), hace precisamente esta invitación: "Ad mortem festinamus peccare desistamus" (fol. 26v). De manera similar, como anuncio macabro para los vivos o *memento mori*, una famosa escultura del artista hispano-flamenco Gil de Ronza (ca. 1483-ca. 1535) titulada *La Muerte* (ca. 1522) presenta un cadáver de pie, en avanzado estado de descomposición, con miasmas en sus entrañas, sosteniendo una trompeta para el llamado a los mortales [il. 9].

En estas admoniciones macabras —por otra parte— había signos de la afirmación alegre de la vida y la renovación del mundo. Como nos recuerda Mijaíl Bajtín, "en el grotesco de la Edad Media y el Renacimiento hay elementos cómicos incluso en la imagen de la muerte (en el campo pictórico, por ejemplo, en las 'Danzas Macabras' de Holbein o Durero)" (51). Las danzas producían cierto impulso vitalista y pródigas expresiones igualitarias, festivas y hasta carnavalescas, porque ¿quién no siente cierto alivio de ver al mismísimo papa, a reyes, obispos, nobles, ricos, jueces, recolectores de impuestos, militares y abogados compartir el mismo destino de pastores y campesinos pobres, mendigos, mujeres de la vida y ladrones de camino? El atractivo de la fantasía igualitaria de las danzas y procesiones de la muerte es visible, incluso, en múltiples formas de la plástica barroca, como podemos apreciar en el gra-

12 Las poblaciones indígenas también sufrieron catástrofes de este tipo; poco antes de la publicación de las *Cortes de la Muerte*, una epidemia mató cerca del 80% de la población de México. La *cocoliztli* ("peste") de 1545-1548 "mató aproximadamente entre 5 y 15 millones de personas, el 80% de la población nativa de México. En términos absolutos y relativos, la epidemia de 1545 fue una de las peores catástrofes demográficas en la historia de la humanidad" (Acuña-Soto *et al.* 360, traducción mía).

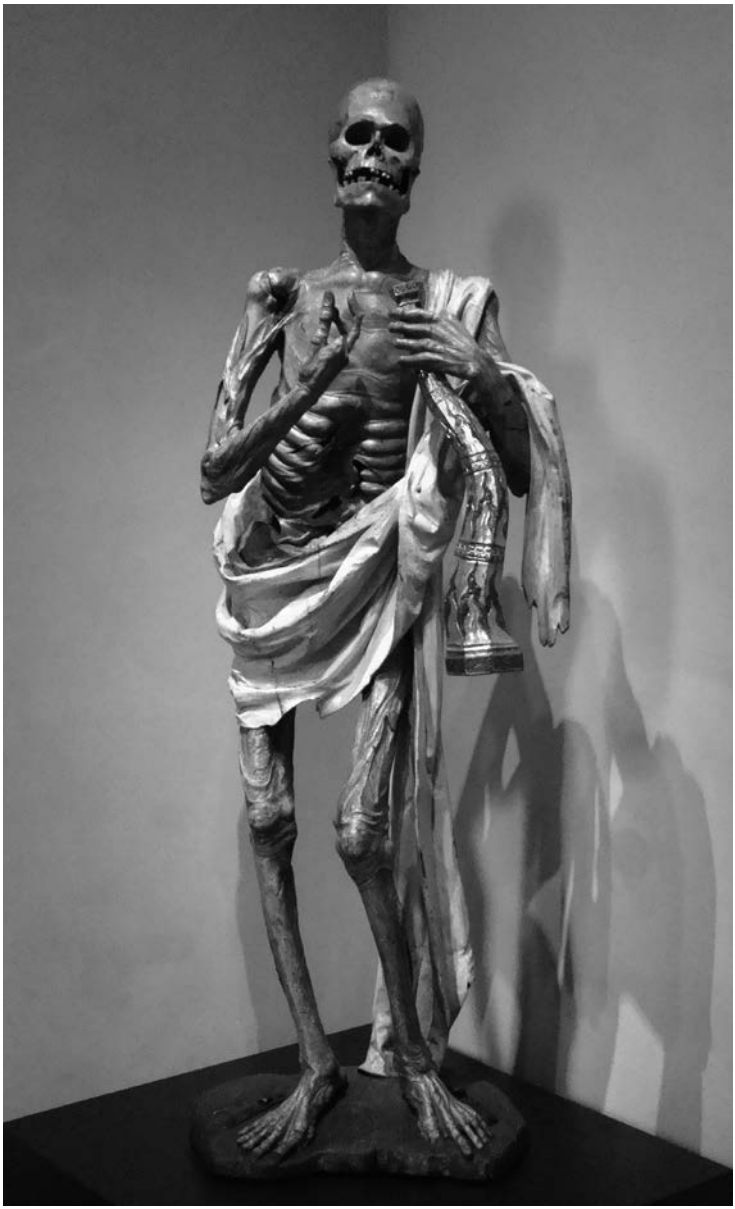


Ilustración 9. *La muerte*, 1522. Gil de Ronza. Museo de Escultura de Valladolid. Foto: Nicolás Pérez, 2009.

bado *Procesión de la Danza de la Muerte* de Wenceslaus Hollar, de mediados del siglo XVII [Il. 10]. Allí, cada estado —engalanado con los atavíos de su dignidad— está acompañado y llevado de la mano de un esqueleto desnudo de joyas, ropajes y carne; los poderosos caminan emparejados con su sino ineluctable. La imaginación carnavalesca es siempre más propensa a la justicia que la historia.

Ilustración 10. *Danza de la Muerte*, mediados del siglo XVII. Wenceslaus Hollar. Cortesía de la Thomas Fisher Rare Book Library, Toronto, Canadá.

Ahora bien, en las *Cortes de la Muerte* de Carvajal, el escenario conceptual y coreográfico no es el de la danza o procesión, sino el de las Cortes. Esta es una variación importante, pues remite, en primer lugar, a las Cortes generales de los estados o asamblea de representantes de los estados del reino (el eclesiástico, la nobleza y el pueblo) "que convoca el Rey para tomar consejo" (*Autoridades*

284).[13] La palabra *cortes* designa también los tribunales judiciales en los que se ventila una querella, que es precisamente lo que sucede en estas escenas. Desde el punto de vista alegórico, presentarse ante el tribunal de la Muerte es comparecer ante quien tiene en sus manos —como el rey— el poder de "hacer morir y dejar vivir" que define al soberano clásico.[14] Solo que la Muerte tiene mayor soberanía, como vemos en su representación coronada en el fresco *El triunfo de la Muerte* de Giacomo Borlone en el Oratorio dei Disciplini de Clusone, Italia (ca. 1485) [il. 11], que sirve de portada a este libro. La obra de Carvajal entremezcla así la cita del modelo de las danzas macabras con la noción tanto política como judicial de Cortes. Mientras las danzas y procesiones dramatizan la fatalidad que alcanza y rige todas las diferencias, las Cortes proveen un escenario conceptual más político que pío: esto es, en ellas se ventilan, además de la mortalidad de cada estado, sus quejas contra otros sectores sociales, sus penurias económicas, sus males y sus cuitas políticas.

---

13 "En la república ay diversos estados, unos seglares, y otros eclesiásticos y déstos, unos clérigos y otros religiosos; en la república, unos cavalleros, otros ciudadanos; unos oficiales, otros labradores, etc." (Covarrubias, 561). La noción de *estados* corresponde, guardadas las distancias históricas, a la noción contemporánea de "sectores sociales" (civil, eclesiástico, militar). Dichos sectores tienen un lugar institucional en las Cortes. Los *estados del reino* "son los tres que llaman también Brazos dél, y tienen voto en Cortes, llamados para los negocios graves: el primero el eclesiástico, que se compone de los Prelados y Dignidades eclesiásticas, el segundo de los Grandes y Nobles, y el tercero de las Ciudades que tienen esta regalía" (*Autoridades* 1732, 623). La obra remite a este tipo deliberativo y político de Cortes cuando habla de las "Cortes que hizo la Muerte con todos los Estados, *con notable llamamiento*, en este año presente" (énfasis mío).

14 De acuerdo con Foucault, el soberano (antes de la Ilustración) estaba interesado en territorios y posesiones, y la soberanía se manifestaba en el "derecho de apropiación: de las cosas, [y...] la vida" de manera negativa (esto es, suprimiéndola) (*Historia de la sexualidad* 126), lo que Foucault denomina en otra parte el poder de "hacer morir o dejar vivir". Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, aparecería una nueva razón biopolítica de Estado, que no es ya la de hacer morir o dejar vivir, sino la de gestionar la vida; esto es: la facultad gubernativa de "hacer vivir y dejar morir" (*Genealogía* 193, 194). Este poder se traduce en una serie de políticas, cálculos, manejos e intervenciones para modificar, mejorar, asegurar y prolongar la vida de ciertas poblaciones, al tiempo que se abandonan, excluyen e incluso eliminan otras.

Ilustración 11. *El triunfo de la muerte*, ca. 1485. Giacomo Borlone, Oratorio dei Disciplini de Clusone, Italia.

Así, bajo el formato tardomedieval encontraremos —por lo menos en algunas escenas— una innegable modernidad política que tiene que ver con su articulación a los conflictos de mediados del siglo XVI, como el cisma protestante y la Contrarreforma (escena III); los sermones de la causa erasmista, entonces ya perseguida (escenas IV, VI, VIII); las pugnas campesinas por la tierra y los malestares respecto de los derechos estamentales (XVI); la expulsión de los judíos y moros de España (XX); y especialmente, en la "Cena XIX", la cuestión de la justificación del imperio ultramarino y la soberanía sobre los pueblos indígenas, los debates sobre las guerras de conquista y una noción emergente de soberanía propugnada por Las Casas desde 1516: la idea de que el soberano no simplemente tiene el poder de "hacer morir y dejar vivir" (el poder de la espada y de la muerte), sino que tiene además el deber de "hacer vivir y no

dejar morir", pues la razón política de su poder es el buen gobierno, la salud y el bienestar de la población, así como el pronto remedio de sus males y miserias.[15]

2. Lascasianismo, ventriloquia y dolor ajeno

La obra de Carvajal, escrita entre 1552 y 1557, está en diálogo con el debate de la Junta de Valladolid (1550-1551) y con los tratados de Bartolomé de Las Casas publicados en 1552, entre los que se cuenta la célebre *Brevísima relación de la destruición de las Indias*.

En varios trabajos anteriores, he señalado que la pieza de Carvajal aprovecha, contra conquistadores y encomenderos, el discurso humanitario y acervo metafórico lascasiano. Por ejemplo, las "hazañas" de la conquista en la obra teatral son llamadas "homicidios, fuegos, brasas, / casos atroces y fieros" (42, 43)[16] y "mil crueldades" (48). Los conquistadores son caracterizados como hambrientos "gigantes" (79), "gente bestial" (88), "gente tirana" (109), "perversos" (243), asesinos (111-120) y malos e hipócritas cristianos (166-173) que cometen crímenes que ni siquiera los bárbaros tolerarían (178); y, como en Las Casas, se los acusa de violar y deshonrar a las mujeres indígenas (106-110).[17] Son malignos codiciosos merecedores del

15 Hemos desarrollado esta noción de soberanía biopolítica colonial anterior al siglo xviii en varios trabajos recientes (Jáuregui y Solodkow, "Biopolítica colonial, gestión de la población y modernización borbónica en Santo Domingo" y "Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de Las Casas").

16 Como se recordará, Las Casas relata cómo los conquistadores torturaban a los indios usando fuego. "[L]iaban todo el cuerpo de paja seca, pegándoles fuego así los quemaban. [...H]acían unas parrillas de varas sobre horquetas y atábanlos en ellas y poníanles por debajo fuego manso para que, poco a poco, dando alaridos en aquellos tormentos desesperados, se les salían las ánimas" (*Brevísima* 23).

17 El retablo es particularmente sensible a estos crímenes contra la honra: "¿Qué hija, mujer, ni hermana / tenemos que no haya sido / mas que pública mundana / por esta gente tirana / que todo lo ha corrompido?" (106-110). Las Casas en *De unico vocationis modo* se dolía del "modelo evangélico" de la violación de mujeres (371), y en la *Brevísima* acude al argumento de la honra y el honor para denunciar las violaciones y abusos sexuales de las hermanas y las esposas de los reyes indígenas, algunos de ellos, como Guarionex, aliados de los españoles y súbditos del rey (22, 26, 17, 70, 71, 75).

infierno (151-160); en lugar de difundir la palabra de Jesús, actúan como una legión diabólica dedicada a la rapiña (229, 230). Ofenden a Dios de mil maneras (239, 240); hacen la guerra sin provocación alguna (271-280), y la razón de sus "carnicerías" no es otra que satisfacer su codicia por el oro, que los indios de las *Cortes* llaman lascasianamente "rabiosa rabia", "hambre pestilencial" y "malvado apetito" (75, 86, 148, 274). Esta acusación de codicia aparece reiterada 14 veces por los personajes indígenas, la Muerte y los santos (45, 74, 75, 80, 85-95, 111-120, 145-165, 181-185, 224, 225, 238, 281-290, 371-410). En la pieza teatral, los conquistadores son idólatras del "oro maldito" (86-7, 181-185), "cobdiciosos sin par" (229), "perversos" (243), "demonios" (337), "tiranos" (344), "lobos robadores" (340) y "pestilencia del alma" (346, 347).

Como el fraile, los indios denuncian crueldades y violencias: "¿Qué campos no están regados / con la sangre que a Dios clama, / de nuestros padres honrados, / hijos, hermanos, criados / por robar hacienda y fama?" (100-105). Un personaje llamado genéricamente Cacique lamenta la mutilación y el suplicio indígena en varios versos notables por su patetismo y cercanía con el discurso lascasiano:

> Para sacar los anillos
> ¿Qué dedos no se cortaron?
> ¿Qué orejas para zarcillos
> no rompieron con cuchillos?
> ¿Qué brazos no destrozaron?
> ¿Qué vientres no traspasaron
> las espadas con gran lloro? (111-117).

Las preguntas que el Cacique le hace a la Muerte son retóricas; no hubo dedos ni orejas libres del cuchillo, ni brazos o vientres no traspasados en busca de riquezas. Este despliegue brutal, cadencioso y afectivo que invoca cuerpos fragmentados y adoloridos (los trozos metonímicos de la violencia colonial) coincide con numerosas denuncias de Las Casas: "porque no le dieron un cofre lleno de oro los indios, [...] este cruel capitán, envió gente a hacer guerra, donde mataron infinitas ánimas, e cortaron manos e narices a mujeres y a hombres que no se podrían contar, y a otros echaron a perros bravos, que los comían y despedazaban" (*Brevísima* 137). El dominico dice que los "insignes carniceros" españoles "otra cosa no han

hecho [...con las gentes del Nuevo Mundo] sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas, y destruillas" (16-17). Y en ocasiones —como los indios de las *Cortes*— cita voces indígenas. Por ejemplo, cuando refiere la masacre de Cholula, el fraile comenta que los cholutecas decían: "Oh, malos hombres! ¿Qué os hemos hecho? ¿Por qué nos matáis?" (55); y en Nicaragua los indígenas rememoraban: "Aquellos son los caminos por donde íbamos a servir a los cristianos, y aunque trabajábamos mucho, en fin volvíamos a cabo de algún tiempo a nuestras casas e a nuestras mujeres y hijos; pero agora vamos sin esperanza de nunca jamás volver ni verlos ni de tener más vida" (*Brevísima* 47); otro indígena en Santa Marta increpó a sus opresores: "Anda que sois malos; no puedo más; mátame aquí que aquí quiero quedar muerto" (93); y otro en el Río de la Plata dejó constancia: "nuestra sangre quede por estas paredes en testimonio de nuestra muerte y vuestra crueldad" (120, 121). Ciertamente estas citas directas son relativamente raras; el modo discursivo de Las Casas es más bien el de la defensa del otro. El yo lascaciano es un procurador o *advocatus* de cuerpos sufrientes a quienes reconoce subjetividad jurídica, pero que supone incapaces relativos. Estamos frente a un vocero y a una *lengua protésica* cuya voz reemplaza otras.[18] El texto del dominico discurre así entre dos *cosas* esquivas: el dolor ajeno y la justicia reclamada al imperio español; ambas cosas se invocan y conjuran; y ambas evaden el asedio escriturario. Ahora bien, mientras el indio lascasiano es *alieni iuris*, el dramático es *sui iuris* (i.e., capaz de representarse a sí mismo). En la pieza de Carvajal, los personajes indígenas elevan un *petitum* "propio" y se autorrepresentan. Sin embargo, el discurso "indígena" de las *Cortes* corresponde también a un acto de ventriloquia imperial. La cuestión no es si habla o no el indígena, pues en ambos casos estamos frente a constructos y representaciones culturales: el "indígena" abstracto es en ambos casos espectral: la aparente presencia de una ausencia. Como indiqué respecto de la fábula del "villano del Danubio" de *Relox de príncipes* (1528, 1529) de Antonio de Guevara (ca. 1480-1545) (otra obra renacentista en que

18 Mario Cesareo usa la expresión "cuerpo protésico" (106) para referirse a la función de lengua y voz que se autoasignaron algunos frailes ante la "minoría de edad" y la "minusvalía" impuesta a los indígenas.

un "salvaje" se queja de injusticias coloniales), "es más probable que en lugar de hablar por el Salvaje, el 'salvaje' con minúsculas, hable por quien lo imagina" (*Canibalia* 45, 176). Además, claro, Carvajal probablemente no tuvo acceso a las quejas indígenas sino a través de Las Casas. El discurso mayormente indirecto de la *advocatio* humanitaria lascasiana así como la ventriloquia indígena en la "Cena XIX" de las *Cortes* despliegan un reclamo-otro traducido —conjurado escriturariamente— en el discurso de la mismidad imperial. Es importante mencionar sí, que la retórica del destrozo corporal que encontramos tanto en Carvajal como en Las Casas también aparece en fuentes indígenas. El relato de la masacre de la Plaza Mayor (20 de mayo de 1520) que recoge Bernardino de Sahagún, por ejemplo, relata el descuartizamiento de los músicos y bailarines mexicas así:

> y a los que tañían los cortaron las manos, y las cabeças y daban estocadas, de lançadas a todos quantos topaban, y hizieron una matança muy grande [...] y corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve; y todo el patio estaba sembrado de cabeças y brazos y tripas, y cuerpos (*Códice Florentino* fols. 31v-32r).

A la luz de textos como el citado, la pregunta "¿Qué vientres no traspasaron / las espadas con gran lloro?" (116-117) tiene una innegable dimensión histórica espectral.

3. Debate histórico, querella dramática e *inmunización humanitaria*

La organización de la "Cena XIX" como una secuencia de discursos *de parte* frente a la Muerte corresponde bien a la estructura de la intervención de querellantes ante tribunales judiciales y, más importante aún, a la estructura del famoso Debate de la Junta de Valladolid (1550-1551), en el que Bartolomé de Las Casas refutó a Ginés Sepúlveda, alegó la injusticia de las guerras de conquista y reiteró sus alegatos sobre la excelencia y bondad de los indios y las crueldades y codicia de los españoles.

La querella dramática hace referencia a una serie de cuestiones como el fundamento de la soberanía, la justicia de la guerra, la denuncia de los maltratos y la regulación del trabajo indígena, que

ciertamente no eran novedades, sino que habían sido asuntos tratados en extenso por la *intelligentsia* imperial desde los primeros años de la conquista. Durante la primera parte del siglo XVI, asistimos al surgimiento doctrinal y legal de lo que he llamado *inmunización humanitaria* del imperialismo español, que incluye la producción de críticas a los modos de conquista y numerosas denuncias de las violencias y rapiñas coloniales, así como diversos intentos de regulación de la explotación del trabajo indígena, como las Leyes de Burgos de 1512-1513 (código laboral colonial para indios sometidos). La crítica interna, el debate y la solución discursiva y legal a la injusticia colonial pretenden remediar un mal cuya causa última se deja intacta. Otros ejemplos de la inmunización humanitaria imperial incluirían el Requerimiento (1514), ultimátum para pueblos no subyugados que salvaba la conciencia imperial y asignaba la responsabilidad sobre la guerra a los propios indígenas insumisos; las "Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios" (1526), frecuentemente incluidas en las capitulaciones de los conquistadores, cuyos malos tratos a los indios ninguna ordenanza jamás impidió; las tan famosas como inanes Leyes Nuevas (1542), un cuerpo legal que trataba de poner en cinto y morigerar los abusos de los encomenderos; y una serie de tratados y memoriales que incluyen obras tan variadas como *Libellus de Insulis Oceanis* (De las islas del mar Océano 1512) de Juan López de Palacios Rubios, las relecciones "De Temperantia" (1537) y "De Indis" (1539) de Francisco de Vitoria, y los memoriales de fray Bartolomé de Las Casas. A mediados del siglo XVI, Las Casas era la cabeza visible de una causa que había suscrito desde 1516, cuando dirigió su primer memorial a la Corona pidiendo remedio para la despoblación de las Antillas y proponiendo un sistema de colonialidad "pacífica" humanitaria (Jáuregui y Solodkow, "Biopolitics and the Farming (of) Life" 127-166).

Las Casas, allende sus buenas intenciones y compromiso con la justicia, contribuyó a producir discursivamente la *inmunización humanitaria* del imperio. Su insistente actividad y memoriales, especialmente en la década de 1530, por ejemplo, fueron instrumentales en la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542, por medio de las cuales se iba a dar remedio a la cuestión del trabajo forzado en las encomiendas y a dar paso a un colonialismo supuestamente benigno. La ley 30, acaso la más importante, prohibió las transferencias de

la encomienda. Esta provisión —en teoría— iba a extinguir paulatinamente la institución, puesto que la merced del encomendero en adelante no podría ser vendida ni heredada.[19] Como sabemos, entre 1542 y 1545, las Leyes Nuevas enfrentaron una oposición generalizada en el Nuevo Mundo, así como la falta de voluntad política de las autoridades coloniales para hacerlas cumplir. El mismo emperador Carlos V derogó la ley 30 en octubre 20 de 1545 (Konetzke 1: 236-237; Jáuregui, *Canibalia* 90-97). Precisamente, en el retablo, el personaje Santo Domingo, justo antes de culpar a las Indias por sus males, hará explícita referencia a la derogación de la ley 30 y el triunfo de la causa de los herederos, advirtiendo que los sucesores de las encomiendas heredarían, con esas oscuras riquezas, el dolor de la explotación injusta y, consecuentemente, perderían el alma: "¡Dolor de los herederos / que en él han de suceder, / y de sus negros dineros, / que sus pompas y mineros / tan caras les han de ser!" (386-390). Por supuesto, el tiempo de "tan caras les han de ser" que promete justicia contra los herederos de las encomiendas es el futuro sobrenatural: una justicia que ocurre no en este mundo, sino en el otro, y no con la pérdida de las encomiendas, sino del alma. La derogación de la ley 30 a la que alude el personaje Santo Domingo "fue aclamada en todas partes en las colonias como una señal de la victoria de los intereses de los encomenderos" (Gibson 59).

Pese a esta evidente derrota, a mediados de siglo, Las Casas aún creía que el imperio tenía el deber y el poder de protección de los indígenas y que su razón soberana era la realización del mandato evangélico y tutelar establecido en las bulas *Inter caetera*, *Eximiae Devotionis* y la segunda bula *Inter caetera* (1493) del papa Alejandro VI.[20] Incluso en esa colección de horrores que es la *Brevísima*, suponía que "los males de las repúblicas no tienen otra la causa sino carecer los reyes de la noticia dellos; los cuales, si les constasen, con

19 "Ordenamos y mandamos que de aquí en adelante ningún visorrey, gobernador, Audiencia, descubridor ni otra persona alguna no pueda encomendar indios por nueva provisión, ni por renunciación, ni donación, ni venta, ni otra cualquier forma, modo ni por vacación o herencia" (Capítulo 30 de la Real Provisión de noviembre 20 de 1542, Leyes Nuevas, en Konetzke 1: 219).

20 Las bulas del papa Alejandro VI justifican, con una finalidad evangelizadora, el título de dominio de las tierras descubiertas (véanse los textos de las bulas en el apéndice de *Tratados de Bartolomé de las Casas* 2: 1277-1290).

sumo estudio y vigilante solercia extirparían" (8). Con el tiempo, el fraile abandonará esta confianza legalista en el imperio como proveedor de justicia y entenderá, al final de sus días, que pedir remedio de vida a éste, era como pedir peras de justicia al olmo de la iniquidad.

En 1547, ante el debilitamiento y derogación paulatina de las Leyes Nuevas, Las Casas, con 63 años, regresa a España desde Chiapas y obtiene del emperador la orden de suspensión de las conquistas (1549) y varios decretos para la protección de los indios. Poco después, el emperador convocó un grupo de juristas, en lo que se conocerá como el debate de la Junta de Valladolid (1550-1551), en el que el triunfo del argumento lascasiano significó también su cooptación como discurso de imperio. La "Cena XIX" es paradigmática de dicha sobrecodificación imperial de las críticas lascasianas a la violencia colonial y la explotación indígena.

Las Casas fue uno de los principales "actores" en Valladolid.[21] Allí refutó a su antagonista Ginés de Sepúlveda y debatió la legitimidad de las guerras de conquistas como medio de evangelización. Como indica fray Domingo de Soto en su resumen de las deliberaciones de la Junta, los propósitos de la misma inicialmente eran: 1) "inquerir y constituir la forma y leyes como nuestra sancta fe cathólica se puede predicar e p[ro]mulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto"; y 2) "examinar qué forma puede auer cómo quedassen aquellas gentes subjectas a la magestad del emperador nuestro señor, sin lesión de su real conciencia conforme a la bulla de Alejandro" (Soto en Las Casas, *Tratados* 1: 226-229). Las Casas forzó la discusión hacia el asunto de si la guerra era o no un medio evangélico en el Nuevo Mundo; es decir, si era "lícito a su magestad hazer guerra a aquellos yndios antes que se les predique la fe pa[ra] subjetallos a su Imperio, y que después de subjectados puedan más fácil y cómmodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conoscimiento de sus errores y de la verdad cristiana" (229). Para Las Casas, el título de la soberanía imperial en el Nuevo Mundo estaba supeditado a las bulas papales que establecieron que la razón de este dominio era la evangeliza-

21 Sobre este debate y sus antecedentes, puede consultarse una amplísima bibliografía (Lewis Hanke, Anthony Padgen, Ángel Losada, Rolena Adorno, Santa Arias *et al*., Jáuregui y Restrepo 106-112).

ción. Para el dominico, como para Erasmo, por razones lógicas y teológicas, la fe no podía ser forzada, sino ofrecida pacíficamente y aceptada de manera completamente voluntaria. Las guerras de conquista eran no solo contrarias al evangelio, sino que constituían un *modo ilícito de la soberanía*; esto es, eran incompatibles con la razón imperial establecida en las bulas. El verdadero alcance del Debate de Valladolid fue teórico: si bien no salvó ninguna población indígena de la guerra o la explotación, sí salvaguardó la "real conciencia" imperial. En otras palabras, resultó en la continuidad del colonialismo sin cargos de conciencia. El triunfo moral y la derrota política que implicaba esta realidad debieron jugar un papel importante en el siguiente paso de Las Casas, quien en 1552 —justo después del Debate— publica sus ocho *Tratados* en una suerte de maratón editorial por medio de la cual el fraile insiste en sus argumentos jurídicos y teológicos y en los remedios que ni la Junta ni el rey proveyeron. De manera similar, el tribunal presidido por la Muerte en las *Cortes* escuchará y debatirá pero no proveerá la esquiva justicia reclamada a la Muerte soberana.

Como hemos dicho, la "Cena XIX" constituye una verdadera caja de resonancias del pensamiento lascasiano y del mencionado Debate de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas. Sepúlveda consideraba que la guerra era legítima por cuatro motivos: 1) Por los delitos, idolatría y pecados *contra natura* de los indios; 2) Por "la rudeza de sus ingenios que son de su natura gente servil y bárbara: y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegantes como son los españoles"; 3) Para facilitar la evangelización; y 4) Por las injurias que se hacen entre sí unos a otros: "matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos" (Jáuregui y Restrepo 106-116). Para Las Casas y para los indios de las *Cortes*, el verdadero motivo y única razón de las guerras de conquista no es punitivo (los pecados), ni etnográfico (la barbarie), ni evangélico (la conversión), ni humanitario (el mandato de la defensa del inocente), sino económico y diabólico: simple y llanamente, satisfacer la malvada codicia de los conquistadores. "La causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas" (*Brevísima* 19).

Contra el primer argumento de Sepúlveda, Las Casas arguyó que, incluso si los indios estuvieran cometiendo crímenes (lo cual

no estaban haciendo), no era legítimo que los españoles los castigaran, pues no tenían jurisdicción; y que las "guerras contra los gentiles idólatras no las mandaba Dios" (*Tratados* 1: 233). Es notable la sintética representación dramática de la teoría de la guerra justa o *jus ad bellum* en Carvajal. Respecto a la acusación de crímenes como justificación colonial, un personaje indígena del retablo responde con ironía:

> Ay! Que no vemos, cuitados,
> como andamos con candiles,
> que allá somos tan malvados,
> que por los nuestros pecados
> vienen estos alguaciles.
> Ni carece de misterio
> enviar quien siempre rija
> nuestra provincia y imperio,
> quien con tanto vituperio
> nos gobierne y nos aflija (300-310).

Aquí, los personajes —que se declaran a sí mismos irónicamente faltos de entendimiento— dicen no ver el mal que se les imputa, ni cómo sus supuestos pecados justifican que se les envíe gobernantes tiránicos. En esto, coinciden con Las Casas (particularmente con su condena al mal gobierno) y, en líneas generales —por lo que respecta al "misterio" de la soberanía aludido en el verso 306—, también con la doctrina sobre el fundamento de la soberanía imperial del teólogo Francisco de Vitoria (ca. 1492-1546). Vitoria había refutado la tesis según la cual un príncipe cristiano podía castigar a otro por el hecho de ser este pagano o pecador, o el papa podía hacer u ordenar una justa guerra contra quienes cometían pecados e idolatrías ("*De temperantia*" 1537, en *Escritos políticos* 258-263).[22]

22 Vitoria es un ideólogo imperialista que elabora una cuidada justificación de la conquista, solo que los títulos legítimos para la ocupación de las Indias habrían sido otros: el derecho natural al tránsito, y la "sociabilidad y comunicación natural" entre todos los humanos; el deber de la hospitalidad; el ejercicio del *ius negotiandi* o derecho de comerciar; el derecho de defensa de los españoles ante ataques o agresiones de los indígenas; el derecho a predicar la fe por mandato divino; y las obligaciones para con los indios "socios o amigos" que hicieran guerra legítima "contra otros indios [...como] dicen que hicieron los tlascaltecas contra los mejicanos" ("De *Indis*", *Relecciones* 22-72).

Los indios de la *Cortes* —en esto alumnos de Vitoria— no ven ni sus supuestos pecados, ni por qué estos pecados justificarían que se les envíe quien los gobierne y los "aflija".

Contra el segundo argumento de Sepúlveda (el de la supuesta superioridad cultural de los civilizados frente a los bárbaros), Las Casas despliega un sorprendente relativismo cultural. Recuérdese que Sepúlveda alegaba que la guerra contra los indios era justa dado que estos eran bárbaros y naturalmente inferiores y sujetos al gobierno de gente más civilizada.[23] Las Casas replicó protoantropológicamente señalando que había cuatro usos del término bárbaro: los bárbaros como crueles y despiadados; los bárbaros lingüísticos (para los griegos, los que no hablan griego); los bárbaros *strictu sensu* (i.e., aquellos incapaces de regirse a sí mismos); y los bárbaros religiosos (no-cristianos).[24] Para Las Casas, los indios solo podían ser considerados bárbaros lingüísticos y religiosos, y ninguna de estas barbaries justificaba la guerra. En las *Cortes de la Muerte*, se insiste una y otra vez en que los indios no son bárbaros crueles, sino que, por el contrario, son pacíficos y más bien víctimas de barbaries (26, 35, 41-45, 48, 101-120, etc.). Un personaje, llamado en la obra "Otro indio", expresa esa posición pacifista y alega, incluso, que los indios estaban desarmados: "¿Quién vio nunca en nuestras tierras / arcabuz, lanza ni espada, / ni otras invenciones perras / de armas para las guerras, / con que sangre es derramada?" (251-255);[25] luego, pregunta con ironía si los indios son guerreros y violentos: "¿somos los más revoltosos?" (251-260). El Cacique confirma que los indios no son los agresores —"a ninguno mal hacemos, / ni solemos

23 Las Casas distorsionó el argumento de Sepúlveda sobre la inferioridad natural de los indios. Sepúlveda no estaba discutiendo la humanidad (esto es, la naturaleza humana) de los indígenas, ni afirmó que los indios eran inherentemente esclavos por su inferioridad. Sepúlveda estaba refiriéndose a una forma de servidumbre o sujeción que él extrapolaba de Aristóteles a las relaciones feudales y de allí, a la encomienda (véanse Hanke, *Aristotle*; Losada 11-42; Adorno, "*Los debates*" 47-66; y Jáuregui y Restrepo 106-116).

24 Las Casas describe estos cuatro tipos de barbarie en los primeros cuatro capítulos de la *Apología* y el llamado "Epílogo" de la *Apologética historia sumaria* que estimamos corresponde al argumento antropológico y etnográfico que presentó en el debate.

25 Las Casas también condena las "armas estrepitosas que van sembrando cadáveres por doquiera" (*Del único modo* 351).

enojar" (262, 263)—, y conjetura que los indios son atacados y robados precisamente porque son pacíficos.[26] En esto, de nuevo, Las Casas parece informar a los indios abstractos.

El dominico no encuentra causa legítima para las guerras contra los indios;[27] tampoco el Cacique de las *Cortes*, quien hace una serie de preguntas retóricas que apuntan al hecho de que los indios no han provocado las acciones bélicas en su contra:

> ¿Qué injuria o qué villanía,
> o qué deshonra o despecho,
> les habemos hecho hoy día,
> porque tal carnicería
> hagan en nos, como han hecho?
> ¿Robámosles por ventura
> sus campos, sus heredades,
> sus mujeres? (271-278).

En una carta de 1535, Las Casas enarbolaba este mismo argumento:

> [E]stos infieles no [...] salen de sus tierras para irnos a robar o a infestar, antes nosotros venimos e invadimos las suyas, los echamos de ellas [...]. Les tomamos sus mujeres e hijos y no les dejamos ni una sola olla que sea suya. [...] Y a sus mismas personas [...] ponemos en infernal cautiverio (*OC* 13: 93).

Ni siquiera en el sentido lingüístico o religioso los indios del retablo son bárbaros, pues llegan a las Cortes ya convertidos al cristianismo (podría decirse incluso que expertos en teología) y presentando su querella en castellano y sin marcas dialectales.[28] Por

---

26 "Antes creo, por pensar / que a ninguno mal hacemos, / ni solemos enojar, /todos nos van a tomar / la miseria que tenemos. / Vayan a esas amazonas / que defienden bien su roca / como varones personas; / y no a unas tristes monas / a quien todo el mundo coca" (260-270). El Cacique sugiere que los europeos intenten con las belicosas Amazonas en lugar de atacar a las personas tranquilas que no han hecho nada para provocar la guerra (261-280).

27 Dice, por ejemplo, Las Casas: "Comenzó este tirano [... Francisco de Montejo] a hacer crueles guerras a aquellas gentes buenas, inocentes, que estaban en sus casas sin ofender a nadie" (*Brevísima* 78).

28 Consuelo Varela notó con agudeza que —a diferencia de la escena XX en la que los moros aspiran las eses— no encontramos en la pieza marcadores dialec-

lo tanto, las guerras en su contra son doblemente incomprensibles e injustificables. Aun si se aceptara el argumento en favor de la guerra contra infieles, los indios dramáticos estarían excluidos de ese *casus belli*.

Detengámonos brevemente en esta particularidad. Los indios de Carvajal ya están evangelizados; son conversos: "seguimos ya la doctrina / y la escuela y disciplina / del maestro Jesu Cristo" (17-19). La obra recaba en el hecho de que la violencia y despojos a los que se los somete no tienen ni siquiera la coartada de la evangelización que Las Casas debatió en Valladolid (30-345; 101-120; 135-140). Desde el monólogo que inicia la obra, el Cacique pregunta a la Muerte cómo es que cuando no conocían a Cristo y adoraban a sus dioses "falsos y rudos [...] / ninguno nos perturbaba / [...] ni mataba, ni robaba / ni hacía crudas guerras", pero que "regalados" con la "cristiandad" les "llueven" toda suerte de agresiones. Con la luz de la fe, llegaron "homicidios, fuegos, brasas / casos atroces y fieros" (27-45).[29] Más adelante, esa paradoja es explícitamente formulada en términos teológicos mediante un alegato en favor de la igualdad entre cristianos viejos y nuevos que acude a la paráfrasis de Mateo 20: 8 y Lucas 13: 29-30:

> Cómo! ¿Por haber venido
> a la viña del Señor
> a la tarde, es permitido
> que a los que él hubo querido
> roben, maten sin temor?
> Pues ellos han predicado
> que tanto dio a los postreros
> que en su viña han trabajado,
> como a los que han madrugado
> y salieron los primeros (121-130).

En el argumento, por supuesto, resuenan tanto los reclamos indígenas como los de los judíos conversos y nuevos cristianos pe-

---

tales (339); no hay, en efecto, otro signo de lo indígena que la denominación y las eventuales plumas estereotípicas de los disfraces dramáticos.

29 Esta misma afirmación teológica de la igualdad fundamenta la queja de otro indio que se escandaliza de "que a una gente ques cristiana, / y que a Dios sirve de gana, / la carguen como a las bestias!" (133-135).

ninsulares (Jáuregui, *The Conquest* 35).[30] En la segunda mitad del siglo xvi, esta alusión a los conversos españoles tuvo que haber sido evidente para los lectores y espectadores de la "Cena XIX" pese a su formulación elíptica en clave indianista.[31] Es ciertamente posible que los personajes indígenas hablen por los judíos conversos. De cualquier manera, que los indios sean cristianos desautoriza *ab initio* las guerras de conquista: la guerra no es un medio evangélico; pero aun si lo fuera, no tendría en este caso ningún sentido. En este, como en otros puntos, la pieza dramática sigue, con matices, a Las Casas, quien afirma —más radical— que la guerra contra los indios, por el simple hecho de su infidelidad o diferencia religiosa, es "injusta y tiránica".[32] El dominico llega a decir que "es estúpida [...]

30 La clave indianista y lascasiana de la "Cena XIX" es tan evidente como tácita la conexión con las vicisitudes de los conversos peninsulares. Es posible que la obra de Carvajal dé curso dramático a las quejas de los cristianos nuevos, lo que no obvia los vínculos explícitos de la obra con los debates imperiales sobre la justicia de la conquista a mediados del siglo xvi y con el pensamiento y lenguaje de Las Casas.

31 Como he señalado antes, la queja de los personajes indígenas invoca el espectro de los conversos judío-españoles, cuyos lamentos y quejas resuenan asordinados en los de los indios, también conversos, de esta pieza (Jáuregui, *The Conquest* 35, 77; "Apetitos coloniales" 108-109). Debe notarse, además, que justo en el retablo que sigue al de los indios —la "Cena XX"— se presentan ante la Muerte un grupo de moros y otro de judíos que lamentan sus desgracias y exilio de España (fols. 54v-61v). Los judíos de esta escena no son conversos como los indios de la XIX y, de hecho, rechazan el cristianismo, por lo que deben partir al exilio. Esta escena revela cierta simpatía poética por los marginados (fol. 55r).

32 "Es temeraria, injusta y tiránica la guerra que [...] a los infieles que nunca han sabido nada acerca de la Fe, ni de la Iglesia, ni han ofendido de ningún modo a la misma Iglesia, se les declara con el solo objeto de que, sometidos al imperio de los cristianos por medio de la misma guerra, preparen sus ánimos para recibir la Fe o la religión cristiana" (*Del único modo* 422). Debe recordarse que para el fraile hay cuatro tipos de infidelidad: "A la primera pertenecen los judíos y moros creyentes que viven bajo el yugo de los cristianos. A la segunda, los apóstatas y los herejes. A la tercera, los turcos y moros que nos persiguen con la guerra. A la cuarta, los infieles idólatras que viven en muy apartadas provincias" como en el caso de los indios (*Apología* 503). La infidelidad de las clases primera y cuarta no habilita *per se* la guerra justa; sí en los casos de la segunda y la tercera clases. Entre todas, la cuarta clase tiene mayor importancia en el argumento porque es aquella en la que caben los indios. Estas distinciones son fundamentales para entender la teoría general de Las Casas sobre soberanía y guerra contra los infieles. El principio lascasiano es que los infieles que nunca han sido bautizados, como los indios, no son súbditos en acto, sino en potencia (*Apología* capítulos 6 y 7), y que no le corresponde a la Iglesia (ni al príncipe cristiano) suprimir por la fuerza ni castigar la idolatría de quienes no son sus súbditos.

la afirmación de los indios pueden ser perseguidos mediante la guerra aunque matasen a doscientos mil predicadores y hasta el propio Apóstol San Pablo y demás discípulos de Cristo que los evangelizaran" (*Apologética* 335). Como se recordará, Las Casas contradice el tercer argumento de Sepúlveda (la guerra como instrumento evangélico) señalando que las violencias, ataques y despojos no atraían a nadie, sino que, por el contrario, atormentaban y atemorizaban a los indígenas, y los hacían huir de los españoles y de la fe: "huíanse a los montes" y desiertos "por apartarse de gente tan dura", dice (*Brevísima* 22). Oigamos a los indios de la obra de Carvajal:

> Venimos determinados
> dexar los hijos y tierras,
> y buscar ya ¡desdichados!
> los desiertos apartados
> do no nos fatiguen guerras (186-190).

Como Erasmo, Las Casas pensaba que las guerras y la violencia eran afrentas al evangelio y que la fe debía ser libre para ser verdadera (Erasmo, *Institutio principis christiani* 1516; *Querela pacis* 1517). Proponía la "persuasión del entendimiento por medio de razones y suave moción de la voluntad" (*Del único modo* 65).[33] El Cacique del retablo se declara a favor del "único modo"; esto es, de la conversión por la "sola predicación" (14), y sostiene el argumento lascasiano de que el medio pacífico es suficiente y efectivo, por lo que las guerras resultan superfluas, además de propiamente antievangélicas.

El cuarto argumento de Sepúlveda en favor de la justicia de la guerra declaraba la obligación de los españoles de defender al inocente; es decir, defender a los indios de sí mismos y de las injurias que se hacían entre sí mediante sacrificios y actos de canibalismo.[34] Aquí, Sepúlveda seguía laxamente una de las tesis de Vitoria, quien propuso una guerra en defensa de terceros fundada en el *ius gentium* (Inst. Justiniano, III. 14, *de obligationisbus*) y en el mandato

33 Aunque *De unico vocationis modo* no fue publicado hasta 1942, sus ideas permearon otros escritos de Las Casas (Hanke en *Del único modo* 23).

34 Sobre el papel que desempeñó el tropo caníbal durante la primera mitad del siglo XVI en la discusión sobre la justicia o injusticia de las guerras de conquista, puede consultarse mi libro *Canibalia* (cap. 1, sec. 3 y 4; cap. 2, sec. 3).

bíblico, del libro de los *Proverbios*, de salvar al inocente del sacrificio:[35] En su *De Indis* argüía:

> Otro título podría establecerse a causa de la tiranía de los mismos señores indios [...] porque sacrifican a hombres inocentes o porque los matan para comerlos, etc. Afirmo que, hasta sin la autoridad del Papa, pueden los españoles defender al inocente de la muerte injusta (144).[36]

Las Casas reformula el asunto de la "protección del inocente" apartándose de Vitoria y de Sepúlveda: el inocente, el indefenso, el frágil debe sin duda ser "protegido", solo que no de los tiranos locales indígenas y sus sacrificios, sino de los propios españoles. Para el fraile, la conquista y la explotación colonial de los indios no eran otra cosa que sacrificios idólatras: cada año, arguye, "han sacrificado los españoles a su diosa muy amada y adorada de ellos, la codicia", más víctimas "que en cien años los indios a sus dioses" (*Tratados* 1: 397). Las Casas se duele de que el oro se hubiera convertido en "el

---

35 "Si dejares de librar los que son tomados para la muerte y los que son llevados al degolladero; Si dijeres: Ciertamente no lo supimos; ¿No lo entenderá el que pesa los corazones? El que mira por tu alma, él lo conocerá, y dará al hombre según sus obras" (*Proverbios* 24: 11-12). Otros juristas —como Melchor Cano (1509-1560), Diego de Covarrubias (1512-1577) y Juan de la Peña— sostienen también la doctrina de la defensa del inocente. Melchor Cano, en contra de la tesis de la servidumbre natural alegada por Sepúlveda, sostenía el derecho de la intervención —no "de justicia, sino de caridad"— para la protección de los indios dominados por tiranos que "cometen crímenes en detrimento de los inocentes [como] comer carne humana, [e] inmolar hombres a los dioses" (109, 101). Diego de Covarrubias opinaba: "Puede ser causa de guerra justa contra los indios prestar ayuda a varios inocentes que son inmolados y muertos todos los años" (186, 221). Para Juan de la Peña, pueden "ser castigados por la guerra los que matan hombres para comerlos, como son los caníbales entre los indios. [...] Esta guerra es en *defensa de los inocentes*" (287). Sin embargo, Peña sostuvo que la intervención debía ser proporcional y económica, y no causar más muertes y males que los sacrificios que pretendía evitar (289-291).

36 Este es el mismo argumento que desarrolló Vitoria antes en su "*De temperantia*" (ca. 1537): "*es lícito defender al inocente aunque él no lo pida*; más aún aunque se resista [a ser defendido], máxime cuando padece una injusticia en la cual no puede ceder su derecho [...] nadie puede dar a otro derecho a que le mate, o a que le devore [...] Luego es lícito defenderles [...] Por lo tanto la razón en virtud de la cual los bárbaros pueden ser castigados con la guerra no es porque el comer carne humana o el sacrificar hombres vaya contra la ley natural, sino que se infiere injuria a los hombres" (*Escritos* 265-266).

nuevo señor (1531), y en el ídolo al que se adora y sacrifican vidas humanas" (Gustavo Gutiérrez 95). El Cacique de Carvajal marca este contraste entre los españoles idólatras y sus víctimas cristianas:

> Imágines de oro y plata
> no hacemos; que hemos visto
> que esta gente no lo acata;
> antes lo roba, arrebata,
> aunque fuese el mesmo Cristo (181-185).

La hipérbole "aunque fuese el mesmo Cristo" es elocuente: en la idolatría del oro los españoles robarían hasta al propio Cristo si éste anduviera por las Indias, como roban y sacrifican a los pobres indios inocentes. El Cacique parafrasea la *Brevísima*: "Éstas, pues, son las obras de los españoles que van a las Indias, que verdaderamente muchas e infinitas veces, por la codicia que tienen de oro, han vendido y venden hoy en este día e niegan y reniegan a Jesucristo" (85). La cercanía entre el indio y Cristo no es simplemente tropológica, sino teológica. Según el evangelio, el Mesías se identifica con los hambrientos, extranjeros, prisioneros y enfermos. En el Juicio Final —dice Mateo—, el Hijo del hombre "apartará los unos de los otros", ofreciéndoles a los de su derecha "el reino" y la vida eterna, porque —dirá— "tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber", etc. Los justos no recordarán y Cristo les explicará: "cuando lo hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeñitos, a mí lo hicisteis". De la misma manera, condenará a los injustos: "Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; Fui huésped, y no me recogisteis; desnudo, y no me cubristeis. [...C]uanto no lo hicisteis a uno de estos pequeñitos, tampoco a mí lo hicisteis" (Mateo 25: 33-46). Lo que se hace o deja de hacer frente a los pequeñitos o *minoribus* (menores) —como dice la versión latina del versículo— se hace o deja de hacer frente a Jesucristo. La teología llamará a estos indigentes sagrados *pobres de Jesucristo* o *miserables*: aquellos frente a quienes se produce la obligación pastoral de amparo, alimentación, vestido y protección. Desde 1516, Las Casas habla de "míseros indios" y "gente simple", y, en general, concibe a los indios como menores de edad necesitados de la dirección y protección de "ayos", mayordomos, procuradores y, en últimas, del rey (*Obras completas*,

13: 24-27, 34, 37, 38-43), coincidiendo con la caracterización de *minoribus* usada en la Biblia para los desamparados. En la *Brevísima*, hablará de "gentes paupérrimas", "gentes míseras", "pobres gentes", "miserandas naciones", etc. (13, 16, 72, 152). En la "Cena XIX" de Carvajal vemos alusiones a esa minoría en el uso de expresiones como "cuitado" (36, 53, 301) (i.e., afligidos) y *mezquino* (85, 175), arabismo que, referido a los indios, significa "pobre, necesitado y falto de lo necessário [...]; también miserable" (*Autoridades* 1734, 563). Empero, como dijimos antes, los indios dramáticos hablan por sí mismos, por lo que no son propiamente *miserables* en el sentido jurídico.

Ahora bien, como anota el padre Gustavo Gutiérrez, el pobre de Cristo de quien habla Las Casas es el "pobre que es asesinado a través de las guerras de conquista y de la explotación de su trabajo" (96). Su precariedad o minoría es un mal histórico; no natural: están hambrientos porque se les quitó la comida; son extranjeros porque se les despojó de su propia tierra; cautivos porque se les impuso la tiranía de la encomienda y la servidumbre, etc. Los españoles son la causa hostil de su pobreza. Las Casas —dice Gutiérrez— relee el pasaje bíblico pensando en los indios y encomenderos del Nuevo Mundo, y se pregunta con agudeza:

> "si pues ha de ir al fuego eterno aquel a quien Cristo le diga: estuve desnudo y no me vestiste. ¿Qué lugar tendrá en el fuego eterno aquel a quien le diga, estaba vestido y tú me desnudaste?" [Las Casas comentando Mateo 25: 31-46]. Porque de eso se trata en realidad en las Indias, *no sólo de no vestir al desnudo, sino de desnudar abusiva y violentamente a los pobres* de esas tierras; de despojar de lo que legítimamente pertenece al indio, *de robar al pobre y en él a Cristo mismo* (102; énfasis nuestro).

En su *Historia de las Indias*, Las Casas equiparará explícitamente el sacrificio de los indios a la pasión de Jesús: "en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, [están] azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces [...] los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes" (3: 510).[37]

---

37 Véase el comentario teológico de este pasaje que hace Gustavo Gutiérrez (100, 101).

Mientras el argumento lascasiano ve en el indio a un *minoribus* en el que se sacrifica literalmente a Cristo, el Cacique de las *Cortes*, menos categórico, dice que los españoles roban a los indios porque son tan ambiciosos que robarían al propio Salvador ("aunque fuese el mesmo Cristo").

4. La metáfora lupina y la comunión perversa del oro

Los indios son representados por Las Casas como "corderos muy mansos" y "ovejas" indefensas que deben ser protegidas por el rey, quien como pastor del rebaño indígena tiene el deber biopolítico de su protección (*Brevísima* 54, 55).[38] Y como vimos, poniéndose del lado de la vida indefensa contra la muerte, el imperio se pondría del lado de Cristo. El fraile se refiere a las violencias coloniales como carnicerías y sacrificio de rebaños mansos cuyo martirio evoca el de la cruz: "y los inocentes corderos sufrieron [...] e servían con todas sus fuerzas, que no faltaba sino adorallos" (68). Por otra parte, Las Casas llama a los conquistadores y encomenderos lobos. Esta escogencia tropológica tiene —como la de las ovejas— resonancias bíblicas contundentes, pues el lobo es en las escrituras el victimario del rebaño, el falso profeta y la expresión subrepticia del mal. El lobo ocupa en Las Casas el lugar que ocupa el vampiro en Marx.

Para Las Casas, la razón de la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo era la predicación pacífica del evangelio en cumplimiento de las bulas papales y, más importante aún, del mandato que Cristo había impartido a sus discípulos de ir a predicar como ovejas entre lobos[39]. Los conquistadores y encomenderos habrían

38 Los españoles, dice Las Casas, organizan *carnicerías* públicas de carne humana para alimentar a los perros, como si se tratara de carne de "puerco o de carnero" (*Brevísima* 143), e inclusive propician el canibalismo de los indígenas aliados contra los enemigos. Pedro de Alvarado, "cuando iba a hacer la guerra a algunos pueblos y provincias, llevaba de los ya sojuzgados indios cuantos podía que hiciesen la guerra a los otros; e como no les daba de comer y a veinte mil hombres que llevaba, consentíales que comiesen a los indios que tomaban" (70).

39 "He aquí, yo os envío como á ovejas en medio de lobos" (Mateo 10: 16). También: "Y guardaos de los falsos profetas, que vienen á vosotros con vestidos de ovejas, mas de dentro son lobos rapaces" (Mateo 7: 15).

pervertido esa misión actuando como "lobos rabiosos, famélicos y crueles entre ovejas o corderos" (*De unico vocationis modo* 429).[40] Encomendar los indios a los españoles es entregarlos a los lobos; es decir, a la muerte y a la perdición: "¿En qué juizio de hombre crhistiano pudo caber [...que] les entregassen los inocentes [...], como y mucho peor si fiassen las manadas de las ovejas a muy hambrientos lobos [?]" ("Octavo remedio", *Tratados* 2: 672, 673). En la *Brevísima*, llega a afirmar que era mejor "encomendar los indios a los diablos del infierno que [...] encomendarlos a los cristianos de las Indias" (142). El fraile implora a la Corona "librarlos de la tiranía y perdición que padecen, como de la boca de los dragones, y que totalmente no los consuman" ("Octavo remedio", *Tratados* 2: 643). Los indios de la obra piden algo similar a la Muerte: librarlos de la tiranía y "mal gobierno" de estos hambrientos gigantes, que la Muerte caracteriza como tiranos voraces, demonios (337) y "*lobos* robadores" (340).

La metáfora lupina implica un tipo de consumo que, a diferencia del vampírico, extingue su objeto (Jáuregui, *Canibalia* 81). El lobo no cultiva la vida ni permite su reproducción, sino que la agota y luego se mueve con su apetito hacia otros rebaños. El fraile califica el apetito colonial de riquezas como una suerte de gula lupina que no se satisface:

> el ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre e despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos de gentes, aquellas tierras grandísimas, e robar incomparables tesoros, crece cada hora (*Brevísima* 10).

En varias oportunidades, Las Casas denuncia la explotación de los cuerpos indígenas como si de minas se tratara, llegando a decir, por ejemplo, que los conquistadores de Yucatán querían "hacer oro de los cuerpos y de las ánimas de aquellos por quien

---

40 "[C]omo lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos" (*Brevísima* 16). Hablando de la conquista de Venezuela dice: "Entraron [...] más irracional e furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones" (*Brevísima* 106). "Dan los tigres y leones en las ovejas mansas" (138). Las Casas también usa este símil en *De unico vocationis modo* (190-195).

Jesucristo murió" (79). De manera similar, el Cacique que inicia la querella concluye su intervención preguntándose por la lógica tras el destrozo de los cuerpos: "¿qué pensaron? / ¿Que en los cuerpos sepultaron /nuestros indios su tesoro?" (118-120). El Cacique coincide con Las Casas quien, como dijimos, hace uso de la metonimia que nombra la riqueza con los cuerpos agónicos que la producen: el conquistador —dice el dominico— se hace "rico de los sudores, sangre y angustias de tantos hombres y gentes" bajo su servidumbre (*Historia de las Indias* 3: 79). Los dineros que los españoles ganaban, afirma, "de la *sangre* de los indios que allí habían muerto y mataban, *exprimían*" (3: 333). Y añade que los españoles sacaban "las riquezas que tienen por su Dios" de la sangre de los inocentes ("Octavo remedio", *Tratados* 2: 672). Los indios son, dice Las Casas, consumidos.[41] Obviamente, el fraile se refiere al consumo colonial del trabajo; esto es, a la extracción de la vida para la muerte, pero, dada la identificación entre los indios miserables y Jesucristo, este consumo tiene también dimensiones teológicas. Para Las Casas, el verbo *consumir* tiene la doble acepción de gasto destructivo de lo perecedero y de comunión: *consumir* —indica Sebastián de Covarrubias— es "En el Sacrosanto Sacrificio de la missa el tomar el sacerdote el cuerpo de Christo nuestro Señor, debaxo de las especies del pan y el vino".[42] Cuando Las Casas dice que los encomenderos "consumían los indios", está nombrando el consumo colonial del trabajo con el mismo verbo con el que se habla de la Eucaristía. Siendo este consumo hecho

41 Los ejemplos de este uso del verbo *consumir* son abundantes en la obra de Las Casas: "Los cristianos" —escribe— cometieron "grandes insultos y pecados [...] oprimiendo y atormentando y vejando en las minas y en los otros trabajos, hasta *consumir* y acabar todos aquellos infelices inocentes" (*Brevísima* 34). "Estuvieron [los españoles] en estas *carnicerías* tan inhumanas cerca de siete años [...]. Júzguese *cuánto sería el número de la gente que consumirían*" (68). "[S]uscedieron otros tiranos matadores y robadores, que fueron a *consumir* las gentes" (90); "los acaban e *consumen* en breves días [...] acabaron de *consumir* a todos los indios lucayos que había en estas islas cuando cayeron los españoles en esta granjería" (104). "[V] iendo las gentes de la isla de San Juan que llevaban el camino par ser *consumidos* [...] acordaron de se defender" (*Historia* 2: 202); "Por ese tiempo y año de 1516, no olvidaban los españoles que tenían cargo de consumir la gente mansísima de la isla de Cuba" (3: 333).

42 Sebastián de Covarrubias (351). Debo esta referencia a mi colega y amigo Luis Fernando Restrepo.

en las aras de la muerte y el oro, resulta una inversión diabólica del sacramento. De allí que se refiera a la conquista como "vendimia infernal" (*Brevísima* 81).[43] El *consumo encomendero* es, entonces, una comunión perversa e idólatra en la religión diabólica del oro. De manera coincidente, en la obra de Carvajal, la felicidad de la comunión deviene amargura y martirio sin redención. Un personaje indígena alega precisamente el contraste entre las dos comuniones o consumos: "estos apregonan vino / y venden vinagre agora / despojando cada hora / al indio triste" (172-175).[44] Anuncian la sangre de Cristo y vierten la del justo. Ningún verso como éste resume mejor la cooptación del pensamiento de las Casas que encontramos en la "Cena XIX".

5. Remiendos de remedios. Medicina e insurrección

El resultado de las campañas de Las Casas fue la autodefinición del imperio español como protector de los indios y una serie de reformas legales más o menos inanes que regulaban la explotación del trabajo indígena en el Nuevo Mundo; "lo que se buscaba" con éstas, dice Silvio Zavala, era establecer "un sistema de trabajo voluntario asalariado y sin cargas excesivas, pero anticipándose a la posibilidad de que los indios no quisieran ofrecer sus servicios voluntariamente", las autoridades coloniales podrían, mediante *jueces repartidores*, "proveer mano de obra a los colonos que la necesitaran" asegurándose su trato justo (77). La regulación del trabajo indígena no desmantelaba la explotación ni la injusticia; simplemente reformaba y regulaba la colonialidad.[45]

---

43 El régimen colonial cosecha y apropia el trabajo ajeno o, como indica tan elocuentemente Gustavo Gutiérrez: "La muerte del pobre es el sacrificio que la codicia del dominador ofrece al dios oro, porque en el mundo de la acumulación del capital 'menos se estima reverencia y adora a Dios que al dinero'" (100).

44 Gitlitz señala que el "vino sacramental de la misa ofrecido por los misioneros como la clave de la salvación para las almas paganas" es "transubstanciado no en la sangre de Cristo, sino en vinagre" ("The Political Implications" 120).

45 *Colonialidad* —un término que tomo de Aníbal Quijano— alude a un modelo global hegemónico de poder que desde la conquista articula nociones de raza (y diferencia) con la explotación del trabajo. La colonialidad puede ser definida como el conjunto de estructuras de saber, imaginarios, relaciones

Después del Debate de Valladolid, Las Casas parece consciente de la futilidad de sus esfuerzos; la maratón editorial de los *Tratados* parece más la constancia de una lucha dada que la agenda de una por dar. En 1555, le escribe al famoso teólogo Bartolomé de Carranza: "A sesenta años y uno más que se roban, tiraniçan y asuelan inocentes gentes, y quarenta que reyna el Emperador en Castilla, y nunca las ha *remediado* sino a *remiendos*" (*OC* 13: 280, énfasis mío). El contraste lascasiano entre *remedio* y *remiendo* aprovecha el amplio espectro semántico de la palabra *remedio* para resaltar el fracaso de las políticas imperiales en las Indias. *Remiendo* (del lat. *emēndare*) tiene que ver con el refuerzo, añadidura o arreglo de algo dañado, y, específicamente, con "el pedazo de paño o otra estofa, que se cose a lo que está viejo o roto" (RAE, *Autoridades* 1737, 566). La voz *remedio* (del lat. *remedium*), aunque cuasi homófona, está relacionada etimológica y semánticamente con medicina y con el verbo latino para cuidar o curar (*medēri*); se refiere a los "medios para reparar algún daño", y a la "enmienda o corrección" de los mismos; también es un sinónimo de la "acción legal" y de "medicina" (RAE, *Autoridades* 564-565); volveremos sobre esto.

En un contexto político, *remedio* es una función del gobierno (poner remedio); pero también califica un subgénero de memoriales de instrucción moral y política que informaban al soberano de los males del reino y de sus súbditos y proponían una serie de medidas para su buen gobierno y salud. Las Casas escribió por lo menos seis de estos memoriales, entre los que se cuentan: *Memorial de remedios para las Indias* de 1516, un plan utópico para el Nuevo Mundo; dos memoriales de 1518 (*Memorial de remedios para las Indias* y *Memorial de remedios para Tierra Firme*), en que suplicaba el fin de los saqueos, guerras de conquista y esclavitud; *Memorial de remedios* (1542), *Conclusiones sumarias sobre el remedio de las Indias* (1542) y *Entre los remedios* (1552). Pedía al emperador el fin de las encomiendas, el trabajo forzado y las

---

sociales y prácticas de dominación y explotación que —si bien emergen con la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, y de la inserción de vastas culturas y poblaciones en el sistema mundial de explotación del trabajo— persisten y son reproducidas continuamente hasta hoy en renovadas formas de colonialismo.

conquistas, y reiteraba la necesidad y el deber de protección de los indios frente a la tiranía colonial. En el *Memorial de remedios* de 1516, Las Casas había pedido a la Corona que mandara "suspender" la servidumbre de "todos los indios de todas las islas" para que "en ninguna cosa sirvan ni trabajen" con la idea de recuperarlos y volverlos al trabajo en comunidades bien regidas y separadas de los encomenderos (*OC* 16: 23). En su *Historia*, interpretará retrospectivamente su memorial de 1516 así: "el remedio de los indios convenía, el fundamento del cual era ponerlos en libertad, sacándolos de poder de los españoles, porque ningún remedio podía ponérseles para que dejasen de perecer quedando en poder dellos, y así se fenecían y extirpaban los repartimientos que llamaron encomiendas, como pestilencia moral que aquellas gentes consumía" (3: 304).[46]

Con algunas variaciones este será el *petitum* central de la agenda lascasiana por décadas. Su posición evoluciona de la propuesta de un colonialismo remedial en sus primeros memoriales, al reconocimiento de que había un solo y verdadero remedio para las Indias, del cual se derivaban todos los otros: la erradicación de la servidumbre en el Nuevo Mundo: "sacar de poder de los españoles los yndios, que es revocar todas las encomiendas y repartimientos, es el verdadero remedio de tantos males" ("Carta a Bartolomé de Carranza" [1555], *OC* 13: 286). Lo demás eran falsos remedios, contrahechuras de justicia o, por así decirlo, *remedos* de remedios. En las *Cortes de la Muerte*, los indios en un momento piden lo mismo que Las Casas: quitarle el poder a los tiranos mediante un decreto imperial, "Pues sólo resta saber / si en estas Cortes tan dignas / se pudiese proveer / cómo quitar el poder / destas gentes y rapinas" (311-315). Tanto la Muerte como los santos soslayan la cuestión y el "remedio" teatral deviene remiendo simbólico de la injusticia histórica.

46 Refiriéndose a la enmienda de las Leyes de Burgos, critica a los teólogos a cargo diciendo que "los dos teólogos añadidos no sabían dónde consistía la mortífera enfermedad de aquestos tristes enfermos, que era la tiránica detención y servidumbre de los indios por aquel condenado repartimiento, ni la imposibilidad del cumplimiento de algunas de las leyes y la inutilidad y superfluidad de otras, y muchas dellas son en sí justas y suenan en favor de los indios, si no supusieran la fístula y llaga mortal que todo lo canceraba" (*Historia* 3: 66).

En su *Memorial de remedios* (1542), Las Casas le dice al emperador: "su Mgst. es obligado de precepto divino a incorporar en su real corona, todos los indios de todas las indias como vasallos libres que son y quitallos de las encomiendas de los xpristianos" (*OC* 13: 126). El fraile —aún esperanzado en el poder soberano como fuente de justicia terrenal— opone al colonialismo económico (explotación encomendera diabólica) el colonialismo teo-político (incorporar a los indios como cristianos y vasallos).[47] En una carta a Domingo de Soto de 1549, Las Casas dice que, si algo sabe él de la ley de Cristo, es que su majestad está "obligado a proveer" contra conquistas, encomiendas y repartimientos (*OC* 13: 247). Sin embargo, el imperio no podía proveer remedios viables, puesto que su propia existencia ultramarina y colonial dependía de la explotación del Nuevo Mundo y de los indios (al final de la "Cena XIX", Satanás sostendrá justamente esto). Lo que el imperio podía hacer y hacía era una mera reestructuración de la dominación colonial (*remiendos*).

En 1554, tres años después del Debate, la Corona consideró seriamente una propuesta de los encomenderos peruanos que, representados por el licenciado Antonio de Ribera, ofrecían cinco millones de ducados de oro a cambio de la propiedad perpetua y transferible de las encomiendas, junto con la potestad administrativa y judicial de las mismas (jurisdicción). Lo que pedían los encomenderos equivalía básicamente a una concesión feudal. En medio de una severa crisis de las finanzas públicas, Felipe, quien se encontraba en Londres con su esposa María Tudor, nombró una junta para estudiar la proposición de los encomenderos; la junta se pronunció favorablemente. Empero, el negociado enfrentó la resistencia del Consejo de Indias y de varios teólogos como Bartolomé de Carranza y, por supuesto, Las Casas, quien se opuso a la venta del Perú con alma, vida y sombrero. En su "Memorial sumario a Felipe II" (1556), Las Casas demandaba que, respecto a un asunto de esta magnitud, los indios debían ser "llamados y avisados y oídos", y que Felipe —antes de decidir la venta— debía "llamar procuradores de Cortes y todos los estados", y, entre ellos, a los

47 No olvidemos que, en la gran mayoría de sus escritos, Las Casas no cuestiona la razón imperial, sino que se apoya en ella como presupuesto jurídico de su petición.

indios del Nuevo Mundo, que como súbditos formaban parte de los estados (*OC*: 13: 311).

En otras palabras, Las Casas indirectamente indicaba que la soberanía imperial no era suficiente para efectuar la "venta" y que, por lo tanto, se requería un llamamiento a Cortes. Los indios del Perú debían ser oídos. Los indios, obviamente, no fueron llamados a Cortes para discutir el poder de los encomenderos, salvo en el universo de la imaginación de Carvajal, donde sí fueron convocados y asistieron "todos los Estados, con notable llamamiento", incluyendo a los indígenas del Nuevo Mundo (fol. 2r sn). El asunto de la *venta del Perú* fue discutido por más de diez años sin que se produjera una resolución. El intento de los encomenderos y la inicial aquiescencia de la Corona a tomar una medida como esta, sin atención a sus súbditos, sin convocarlos ni oírlos, ilustran hasta qué punto era francamente ingenuo esperar un remedio imperial para las Indias. El colonialismo político-evangélico lascasiano (incorporación humanitaria de los indios al imperio y a la Iglesia) era discursivamente complementario y materialmente incompatible con el colonialismo económico del que dependía el reino y hasta los críticos de la explotación encomendera. Los indios del Perú entendieron cabalmente lo que estaba en juego y el aspecto económico del problema jurídico; nombraron como sus procuradores a Las Casas y a fray Domingo de Santo Tomás (1559), quienes arguyeron en contra de la concesión leyes divinas y humanas, pero, desconfiando —con sobradas razones— de la suficiencia de los argumentos humanistas y legales, hicieron también una contraoferta: prometieron a la Corona cien mil ducados más que lo que los encomenderos pudieran ofrecer. El asunto nunca pudo resolverse en un sentido u otro, lo que en la práctica significó el mantenimiento del *statu quo*. De cualquier manera, el caso de la oferta de los encomenderos peruanos y la contraoferta de los caciques es elocuente. El imperio no solo no podía proveer contra la tiranía, sino que estaba dispuesto a instaurarla de manera definitiva por el precio correcto. Es a la luz de estas cuentas claras con la realidad —como decía José Carlos Mariátegui refiriéndose al arielismo— como debe examinarse el discurso humanitario del siglo XVI y los debates sobre los modos de evangelización, la soberanía sobre los indios y las dudas sobre la licitud de las guerras de conquista.

El imperio español se autodefinirá como defensor de los indios e incorporará discursivamente estos debates y críticas humanitarias dentro de su razón de imperio. Pero dicha simpatía fue puramente jurídico-doctrinal; *para la muestra, un botón* o —deberíamos decir— *un botín*: en ningún momento España obtuvo tanto oro de las Indias como en el periodo entre 1551 y 1560, justo después del Debate de Valladolid (Le Flem 70). La profusión discursiva humanista sobre la explotación de las Indias y los indios está efectivamente acompañada de la ingente extracción colonial de metales y trabajo. Los discursos contra las riquezas y la explotación eran meros ejercicios de la imaginación moral. La liberación de los indios era un asunto fundamentalmente especulativo; los "remedios" imperiales no estaban destinados a eliminar la opresión, sino a continuarla con cierta eficiencia biopolítica, y a aplacar la conciencia imperial; los remedios eran, propiamente, *remiendos*. Uno de los descubrimientos más dolorosos en el pensamiento lascasiano es el de la inanidad del remedio imperial. La redención no estaba en manos del emperador ni de la ley, sino en las propias manos de los oprimidos. Antes de que Las Casas contemple seriamente esta opción, lo hacen los indios lascasianos de las *Cortes*, quienes en un momento se plantean la posibilidad de rebelarse contra la tiranía colonial. El Cacique propone —como "medicina" contra el "hambre pestilencial" y el "malvado apetito" por los metales— vaciar oro fundido en las bocas de los conquistadores, como habrían hecho los partos con Marco Licinio Craso (115-53 a.C.):

> ¡Oh, Partos, cuan bien curastes
> a Craso, aquel capitán
> que por la boca echastes
> tanto oro, que matastes
> aquella sed y alquitrán!
> Desta mesma medicina
> debiéramos, cierto usar
> con esta hambre canina,
> tan fundada en la rapina (141-149).

La "propuesta" del Cacique de las *Cortes* es básicamente una invitación a la insurrección. Craso fue un magnate y general romano, miembro del Primer Triunvirato, que se enriqueció con la

trata de esclavos y la explotación de minas. La evocación indígena de Craso aparece justificada por un notorio paralelismo. Craso fue capturado por los partos de Persia (53 a.C.), quienes le hicieron beber oro líquido (Cassius Dio III: 447).[48] El Cacique quiere que se use la "mesma medicina" para curar el ansia colonial por los metales, algo que —al parecer— ciertos indios pusieron en práctica. Según algunas versiones que circularon poco después de la muerte de Pedro de Valdivia (1500-1554), los mapuches retribuyeron las tiranías del conquistador haciéndole beber oro líquido. Bernardo de Vargas Machuca (1557-1622) cuenta cómo "la sed que tenemos de oro y plata es tanta [que] ha sucedido echarlo derretido por la boca, algunas veces a los cristianos, diciéndoles que se harten de oro, como sucedió a Valdivia y a otros capitanes" (73). El jesuita Diego de Rosales (1601-1677), en su *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano* (ca. 1674), reporta ese mismo rumor descreyéndolo: "Algunos han querido decir que como los Parthos quitaron la vida a Marco Crasso echándole oro derretido en la voca, que assí dieron la muerte a Valdivia, dándole a beber oro para que se hartasse de su codicia" (437). Jerónimo Benzoni relata en *La Historia del Mondo Nuovo* (1565) que "debido a la desmedida crueldad y tiranía, ansí como a la cudicia de éstos, vertieron oro fundido en boca de cuantos pudieron atrapar, pero sobre todo de los capitanes [...] pronunciando estas palabras: *Come oro, come oro, insaciable cristiano*" (177), suceso que ilustró el flamenco Theodor de Bry [il. 12].

Cierta o no, esa noticia conecta la referencia a Craso y los partos en las *Cortes de la Muerte* con la inmediatez política e histórica de la resistencia indígena en el Nuevo Mundo a mediados del siglo XVI. Recordemos que por entonces el imperio español enfrentaba en sus confines numerosísimas insurrecciones y una tenaz resistencia por parte de grupos indígenas que no estaban en ánimo de convertirse en trabajadores, ni en cristianos, ni en vasallos. En la frontera norte de México, se llevaba a cabo una campaña de "pacificación" de los rebeldes chichimecas que tomaría el resto del siglo (1548-1600). En Chile acababa de comenzar la guerra del Arauco que ocuparía a

48 Son famosos los versos del canto XX del Purgatorio de *La divina comedia*: "Crasso, dilci, che 'l sai: di che sapore è l'oro?".

Ilustración 12. "Debido al ansia española por el oro, los indios les vierten oro líquido en la boca". Grabado xx en *Americae pars Qvarta. Sive, Insignis & Admiranda Historia de Reperta Primùm Occidentali India à Christophoro Columbo Anno M.CCCCXVII* de Theodor de Bry (Francofvrti ad Moenvm, 1594). Cortesía de la Newberry Library, Chicago.

las autoridades coloniales tres siglos hasta el relevo de la república en el siglo xix. En otras palabras, el asunto de la insurrección no era teórico ni para el imperio español ni para los pueblos indígenas. Cuando la obra hace la invocación del alzamiento de los partos como posibilidad de remedio o medicina, la escritura conjura el espectro insurreccional (lo convoca, lo hace presente).

Las Casas insinúa el remedio de la resistencia indígena a la tiranía colonial (más que todo como advertencia) en varias partes de su obra, aunque no propone de manera sistemática una teoría sobre

la misma. El fraile caracterizó la explotación colonial del trabajo indígena como tiránica, y a los conquistadores y encomenderos como tiranos por opresión (*tyranni in regimine*). La teoría política tomista le permitió apoyar el derecho de los súbditos indígenas, como miembros de la cristiandad y del imperio, para resistir a dichos tiranos.[49] Este asunto, por supuesto, resultaba extremadamente delicado. La mayoría de los teólogos españoles reconocieron este derecho en abstracto o para los sujetos de otros estados, pero no para los catalanes, moriscos, comuneros, flamencos o los indios. Esta ambivalencia política estructura la lógica de la obra de teatro de Carvajal: el Cacique contempla la posibilidad de emular a los partos (y araucanos), pero —insistamos— este no es el camino que toman los personajes indígenas, quienes en lugar de adelantar una guerra contracolonial, se encuentran litigando ante las *Cortes de la Muerte*.

Las Casas contempló y reconoció el derecho de resistencia de los indios frente a la tiranía colonial, dentro del marco retórico de la admonición del imperio; i.e., como un argumento a favor de la implementación de los remedios que proponía. En un memorial al emperador (1543), él y su colega fray Rodrigo de Andrada sostenían que los indios tenían el derecho de oponerse a sus opresores y, llegado el caso, pelear una "guerra justa contra los cristianos" (*OC* 13: 145). En su *Entre los remedios* (1552), Las Casas opinaba que "el señor que trata mal o tiránicamente a sus súbditos, se le debe quitar la jurisdicción por el príncipe, y los súbditos [...pueden] aún defenderse dél con armas. Porque el que usa mal del dominio no es digno de señorear, y al tirano ninguna fe, obediencia ni ley se le debe guardar" (*Tratados* 2: 759-760). En su *Historia* pone en boca del cacique Urracá (Ubarragá), que resistió a Pedrarias Dávila en Panamá, la justificación de la guerra de autodefensa:

---

49 La doctrina teológica preponderante desde la Baja Edad Media fue la justificación de la rebelión o por lo menos del derecho de resistencia frente a la opresión y la tiranía (St. Thomas, *Summa Theologiae* II-II, Q. XLII). Reconocieron dicho derecho prominentes teólogos españoles como Domingo Báñez (1594, *De Iure et Iustitia*, Q. LXIV), Juan de Mariana (1599, *De rege et regis institutione*) y Francisco Suárez (1613, *Defensio Fidei*, VI, IV, 15), incluso después de que el Concilio de Constanza (1415) condenara el tiranicidio como doctrina "herética, escandalosa y sediciosa".

> No es razón que dejemos reposar estos cristianos, pues allende de tomarnos nuestras tierras, nuestros señoríos, nuestra mujeres e hijos, y nuestro oro y todo cuanto tenemos, y hacernos esclavos, no guardan fe que prometen, ni palabra, ni paz; por eso peleemos contra ellos y trabajemos, si pudiéramos, de los matar y de tirar de nosotros tan importable carga, mientras las fuerzas nos ayudaren, porque más nos vale morir en la guerra peleando, que vivir vida con tantas fatigas, dolores, amarguras y sobresaltos" y todos profesaron de morir peleando, mientras las fuerzas y la vida les durasen: y así, los repartidos a los españoles se alzaron y mataron [...]. Duró la guerra muchos años, dentro de los cuales murieron en ella muchos españoles, y de los indios, sin comparación, innumerables (3: 603).

El Cacique de la "Cena XIX" de las *Cortes* sugiere, pero no lleva a cabo, una guerra contracolonial, como la que sí adelantó el cacique Ubarragá: Las Casas nos cuenta cómo "los más de los pueblos" que acompañaban a Ubarragá, ante las penurias de la guerra, "acordaron [...] de venirse a los españoles, en su servidumbre, a acabar su vida desventurada. Sólo el rey Urraca, con la gente que tenía y le había quedado [...], nunca quiso venir, sino siempre tuvo su tesón de aborrecimiento contra los españoles, llorando toda su vida no poderlos acabar" (3: 603).

En las *Cortes*, el remedio de la insurrección propuesto por los indios (la "medicina" de los partos) se desvanece. Hacia el final de la primera parte de la obra, un personaje llamado "Otro indio" concluye con el *petitum* lascasiano de remedios legales contra la tiranía: que las Cortes dicten una sentencia contra el "poder destas gentes". Y si no se puede proveer contra los tiranos, pide entonces la muerte misericordiosa: "no nos espere más día" (316-319). Prefiere morir, pero no "en la guerra peleando", como el cacique histórico de la insurrección que narra Las Casas. La medicina insurreccional deviene otra cosa. En efecto, aunque la Muerte concuerda con la razón de la queja de los querellantes, les pide paciencia y confianza en el castigo divino de sus "adversarios":

> ¡Oh cuánta razón tenéis
> de quexaros, mis hermanos,
> dese mal que padecéis,
> porque no lo merecéis,
> especial siendo cristianos.

Mas sabé ques necesario
venga escándalos y guerras,
y tiempo adverso y contrario
mas ¡ay del triste adversario
por quien vienen en las tierras! (321-330, énfasis mío).

La clave de lectura de la respuesta de la Muerte no está en su conformidad con la razón de los querellantes, sino en la conjunción adversativa "mas" (en el sentido de *pero*) que aparece dos veces, en los versos 326 y 329. En lugar de proveer para "quitar el poder destas gentes" (314, 315), o acabar con las guerras, la explotación y el saqueo, la Muerte provee una justificación sobrenatural de las injusticias que condena. Según ella, el sufrimiento indígena sería necesario para la redención (326-328). Los indios deben hacer suyo el dolor de Cristo al que se refieren los Evangelios: "Es necesario que el Hijo del Hombre padezca muchas cosas" (Lucas 9: 22). La Muerte pide a los indios que tengan paciencia y fe en Dios y que aguanten y sobrelleven ese sufrimiento sin turbarse ("Todo lo tened en nada" 331). La conformidad paciente con la injusticia y la opresión se funda en una paráfrasis reaccionaria de las escrituras según la cual las guerras y escándalos que sufren los indios son males necesarios: "Y oiréis de guerras y rumores de guerras; mirad que no os turbéis, porque es necesario que todo esto acontezca; pero aún no es el fin" (Mateo 24: 6). La muerte también cita a Mateo respecto a la condenación de los belicosos: "es necesario que vengan tropiezos, pero ¡ay de aquel hombre por quien viene el tropiezo!" (Mateo 18: 7). La muerte apenas apoya una curiosa forma de resistencia:

No creáis cosa que os digan;
catad que son pestilencia
del alma, y los que la ligan
y a los tormentos la obligan
si no hallan resistencia (346-350).

¿Qué clase de resistencia es esta? No parece ser la de los partos, ciertamente, sino una forma de objeción de conciencia: "No creáis cosa que os digan". En otras palabras, en lugar de derrocar a los tiranos, los indios deben desconfiar de ellos: ¡no creerles una palabra!

Los santos, por su parte, proponen el aplazamiento escatológico de la justicia. San Agustín pide paciencia y consuela a los deman-

dantes, indicándoles que el tiempo vuela y que el padecimiento, por lo menos, no será eterno (351-360). En ese mismo orden de ideas (predestinación, resignación, confianza en Dios), Santo Domingo prescribe escuchar la palabra divina:

> La palabra divinal
> oíd siempre, mis amados,
> ques *midecina* real,
> y veo muy cierta señal
> para ser predestinados (361-365, énfasis mío).

Nótese que el uso de la variante arcaica "m*i*d*e*cina" en el verso 363 difiere de la forma en que aparece en el verso 146: "medicina". Aquí, "m*i*d*e*cina real" es la paciente aceptación cristiana del sufrimiento, mientras que la "medicina" indígena del verso 146 es la insurrección contra la tiranía (hacer tragar oro a los conquistadores) [ils. 13 y 14]. Lo que se señala no es simplemente una variación or-

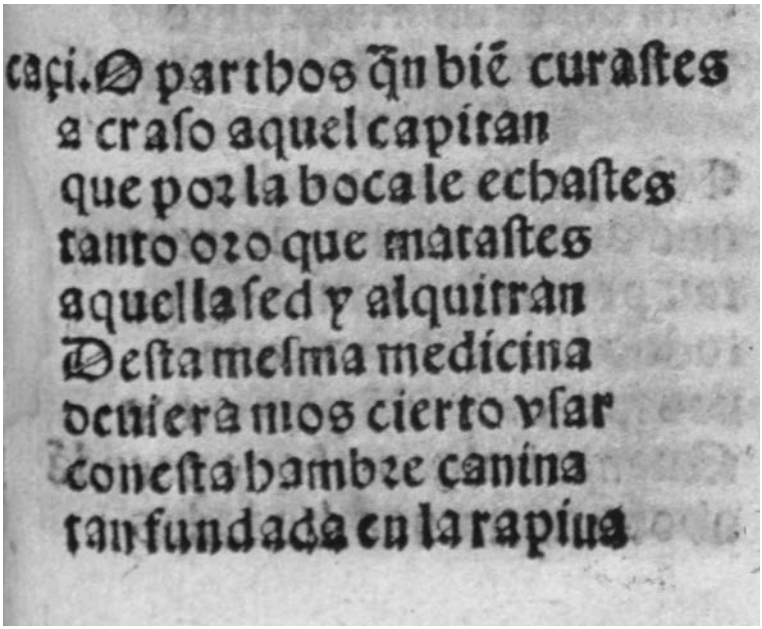


Ilustración 13. Detalle del fol. lijr de *Cortes de la Muerte* (Toledo: Juan Ferrer, 1557). Biblioteca Nacional de España R/12742.

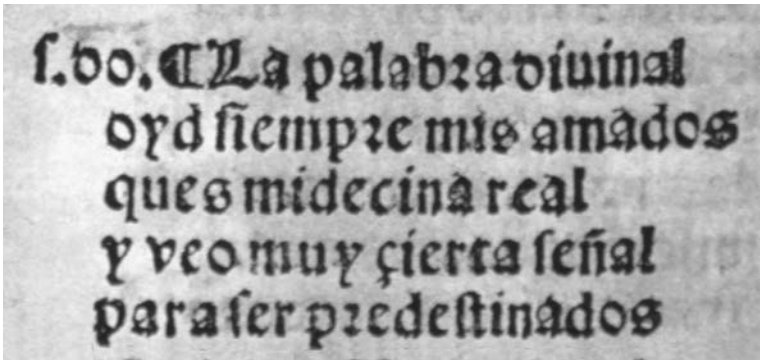


Ilustración 14. Detalle del fol.liijv de *Cortes de la Muerte* (Toledo: Juan Ferrer, 1557). Biblioteca Nacional de España R/12742.

tográfica o lingüística, o un yerro tipográfico, cosas comunes tanto en el siglo xvi como hoy. Estamos ante dos significantes antitéticos.[50] Más allá de la metátesis vocálica que distingue *medicina* de *midecina*, esta es una diferencia significativa: semántica y políticamente el texto se refiere a pócimas diferentes. Si la *medicina* se funda en la *insurrección*, la m*i*d*e*cina lo hace en las esperanzas de la *resurrección*. Mientras que la *medicina* de la primera parte es la rebelión, la m*i*d*e*cina de la segunda parte es la sumisión y la confianza en la justicia final de Dios. Así lo ratifica San Francisco, quien observa que las Indias ya están bebiendo de "los divinales ríos", haciendo referencia general a los cuatro evangelios o "ríos de agua viva" (Juan 7: 38), y también a Cristo mismo, como fuente de vida y medicina para todos los sufrimientos, pecados y dolores del mundo (Juan 4: 14).[51] La fe que calmará toda sed y Cristo como remedio sobrenatural son los componentes de la receta de la resignación. Los indios se tienen que tragar la amarga tiranía, bebiendo de los ríos divinos de la palabra de Cristo. La medicina deviene *midecina* y

50 Véase mis trabajos *Querella de los Indios* (61, 385); "Apetitos coloniales" (123-128); *The Conquest on Trial* (37-47); y "Cómo quitar el poder" (59-70).

51 En los procesos de curación medieval y renacentista es notable el concepto del *Christus medicus* desarrollado por San Agustín en su comentario al salmo 102. Cristo es representado como el médico sobrenatural que cura todas las enfermedades espirituales y miserias físicas, incluso las incurables (Gesteira 254-300).

cancela la esencia misma de la teoría política de resistencia a la tiranía que Las Casas suscribe —como *exhortatio*— en la *Brevísima* y los otros *Tratados*. Pero ¿cuál era la posición de Las Casas respecto de la *midecina* de la resignación que emanaba de los "ríos divinales" del verbo? En su "Memorial sumario a Felipe II" (1556), el dominico advierte la insuficiencia de la palabra divina:

> ¿Serán [los indios] tan religiosos y modestos que lo reciban en paciencia y penitencia por amor de Jesucristo? ¿No está claro que habrán de despertar y amotinarse y matar a los encomenderos y aun desacatar al visorrey y Audiencia de su Majestad y hacer mill bullicios, mayormente que los que mas, no tienen que comer y han contra los traidores a Vuestra Majestad servido? (*OC* 13: 312).

En otras palabras, el fraile sostiene que si los propios cristianos españoles —"los traidores"— desobedecieron y resistieron a la Corona, como hicieron los encomenderos frente a las Leyes Nuevas para defender sus encomiendas, ¿por qué los indios no habrían de levantarse contra estos mismos tiranos? Las Casas, claro, prefería el camino institucional. Así lo demuestran sus memoriales al Consejo de Indias, a Carlos V y a Felipe II, pidiendo una y otra vez remedios y justicia, y protestando por los "remiendos".

Como dijimos, a falta de remedio, el personaje Santo Domingo ofrece la "midecina" del conformismo y la resignación; un *pharmakon* que no es otra cosa que un veneno[52] que perpetúa el mal colonial. Las Casas advirtió esta transposición de la medicina en pócima engañosa. Él mismo lo dice, refiriéndose a los debates sobre la explotación del trabajo indígena y las guerras como medios evangélicos: "todos los que hablan de medios en esta materia —anota— *no pretenden poner remedio en las Yndias, sino fucar y dorar o encubrir el veneno de la tiranía*" (*OC* 13: 281, énfasis mío). En otras palabras, el *remedio* se transforma en remedo y en veneno.

---

52 Reflexionando sobre la escritura a partir del *Fedro* de Platón, Derrida relee un mito egipcio sobre la memoria y el surgimiento de la escritura. Allí nota que la palabra *pharmakon*, aplicada a la escritura, significa veneno, al tiempo que remedio (*Dissemination* 63-171). La indecidibilidad del sentido del *pharmakon* me permite extrapolar dicho análisis para la lectura de dos variaciones contradictorias de la palabra *medicina* en esta obra de teatro: para hablar de insurrección y de sumisión.

La "Cena XIX" de las *Cortes de la Muerte* presenta una defensa lascasiana de los indios y una ferviente acusación contra los conquistadores y encomenderos, pero al final articula una visión espiritualista de justicia divina. La redención material de la *justicia-medicina* es deferida a la *midecina-sumisión* —sobrenatural y ahistórica— de la escatología cristiana. Esta vuelta de tuerca antilascasiana de la obra de Carvajal —que dora o encubre el veneno de la tiranía— se intensifica hacia el final de la obra, cuando Santo Domingo reformula sus críticas y termina culpando a las Indias, como anotó certeramente hace más de medio siglo el exiliado español Juan Ortega y Medina, distanciado del hispanismo neoimperial en su nueva patria americana. El hecho de que —de todos los santos— sea Santo Domingo quien haga imputación resalta lo paradójico de estos versos:

> Di, India, ¿Por qué mostraste
> a Europa esos tus metales
> falsos con que la llevaste,
> y después nos la enviaste
> cargada de tantos males?
> ¿No le bastaban las minas
> de pecados que tenía
> tan profundas y continas ,
> sino cargarla de espinas [...]? (391-399).
>
> ¡Indias, que tienes abiertas
> las gargantas infernales!
> ¡India abismo de pecados!
> ¡India rica de maldades!
> .....
> ¡India que con tus ducados
> entraron las torpedades! (404-407, 409, 410).

Santo Domingo transfiere la culpa de los españoles a la naturaleza deseable del Nuevo Mundo. Pero el discurso es aún más perverso: no solo la culpa es de las Indias, sino que, además, ahora el victimario es víctima. Para Santo Domingo, las minas y riquezas son las "espinas" del martirio de Europa.[53] Como se ve, Santo Do-

53 La escena expresa un desencanto, sorprendentemente temprano, frente al "Descubrimiento" y la Conquista, y anticipa la crítica barroca al ansia por "los metales homicidas", como los llamara Góngora (*Soledades* 94; Jáuregui, *Querella*, 58, 69).

mingo busca y encuentra el ahogado río arriba culpando a "las Indias" por haber mostrado "los metales" a Europa, corrompiéndola con el pecado (391-410). El giro de la culpabilización misógina del cuerpo colonizado por su supuesto exhibicionismo no es sorprendente ni raro, y corresponde a una larga tradición del discurso colonial: "La alteridad aparece como un cuerpo que se ofrece o puede ser tomado a voluntad y paralelamente también como una fuente de pérdidas, maleficios y amenazas para la identidad. [...] América es una especie de puta mítica disponible y aterradora, que se desea y que se teme" (Jáuregui, *Canibalia* 56, 73).[54]

En los versos 404-410, América deja de ser objeto del siniestro y perverso consumo colonial para convertirse ella misma en una aterradora canibalesa, imagen en la que lo deseado deviene máquina deseante y límite del apetito colonial; apetito abismal, garganta profunda que amenaza a España. Y es precisamente mediante esta conjuro-pirueta discursiva que la América —consumida en la conquista, la esclavitud, el despojo, la muerte y la violencia de la acumulación primitiva (Marx, *Capital* 1: 874)— es reemplazada con el poco convincente cuerpo de una España "martirizada" por el oro.

La última palabra en la obra la tienen Satanás, Carne y Mundo, quienes representan cínicamente el alegato materialista a favor de la conquista. Satanás —que personifica el principio del deseo protocapitalista de acumulación— inquiere:

> ¡Cómo! ¿y piende estorbar
> que las gentes no pasasen
> a las Indias a robar?
> y ¿qué negro pie de altar
> cogerán si lo pensasen? (411-415).

Si los frailes "piende estorbar" el "robar", entonces —pregunta Satanás— ¿de dónde van a sacar la limosna los frailes? ("¿qué negro pie de altar[55]/ cogerán [...]?" 411-415). Además de una posible crítica erasmista al clero, Satanás articula una pregunta sobre el punto ciego del humanitarismo imperial español que

54 En el mismo sentido, Jáuregui (*Querella* 68-70) y el comentario reciente de Deanda-Camacho (169, 170).

55 *Pie de altar*: "Se llaman los emolumentos que se dan a los curas y otros ministros eclesiásticos" (*Autoridades* 262).

depende de las rentas del rey, que vienen del quinto real y que, en últimas, se extraen del dolor y la explotación de los pueblos indígenas.

En la última parte de la obra, incluso Satanás indica cínicamente que el oro es el verdadero "imán" que atrae a los europeos al Nuevo Mundo (401-410). La conquista es impulsada por el ansia de lucro y el oro; ese es el motivo por el que "las gentes" pasan "a las Indias a robar", y, si se mira el asunto seriamente —y Satanás es serio en medio de su ironía—, de ese robar dependen los frailes y hasta el rey al que se le pide remedio para un mal que solo lo es para los indios (411-420).[56] En otras palabras, en estos versos Satanás hace explícita la comunidad de intereses entre la Iglesia y los conquistadores, señalando que la Iglesia se sirve y se paga del oro cuya extracción condena.[57] Curiosamente, Satanás anticipa el argumento del anónimo "Parecer de Yucay" (1571) que justificó la ambición y la explotación minera argumentando que del oro dependía la propagación del evangelio, y que en las minas estaba el fundamento del imperio:

> digo que es tan necesario, moralmente hablando, haber minas en estos reinos que, si no las hubiese, ni habría rey ni Dios en ellos porque, quitados los quintos reales y los almojarifazgos que cesarían cesando el oro y plata, porque se acabaría la contratación y no habría rey que quisiese serlo. [...] Luego las minas, moralmente, tan necesarias son como es haber rey, pues sin ellas no se conservará, ni, sin su Majestad, el Evangelio. Luego santas y buenas son, y gran ceguedad en los hombres negarlo, y malicia en el demonio, y obra suya (160-161).

---

56 Satanás cínicamente confirma lo alegado por Las Casas: la codicia por los metales es el verdadero móvil de la conquista. Carne, por su parte, alega las necesidades económicas en España; invoca la necesidad y pobreza de los que pasaron a América "a buscar / para el comer y vestirse" y no dejarse morir de hambre, pues el diario sustento "acá —dice— no hay do lo ganar" (421-430). El personaje Carne, en un giro cómico, achaca la culpa colonial a las mujeres: "Las mujeres bastan solas / a echar allá a sus maridos; / que como unas amapolas / andan ya con grandes colas / en sus trajes y vestidos. / Sustentaldas por ahí / si la India no provee" (431-437). Mundo, por su parte, se refiere a la libertad y placeres que muchos buscan en el Nuevo Mundo (441-450).

57 No debe perderse de vista que este es un personaje desautorizado que, en el momento que enuncia la crítica contra la Iglesia, la descalifica implícitamente. ¿Quién podría estar de acuerdo con Satanás, aunque tenga la razón?

El padre Gustavo Gutiérrez ha indicado que el Anónimo de Yucay trata de encubrir ideológicamente "el lazo existente entre el oro y la muerte" (94).[58] Lo mismo puede decirse de la "Cena XIX". Sin embargo, ambos textos, al tiempo que encubren la necropolítica aurífera, develan —mediante la voz de los encomenderos y de Satanás, respectivamente— que, si se hacen bien las cuentas, la explotación y el mal sustentan el imperio y la Iglesia.

* * *

Es necesario reconocer que más a menudo de lo que quisiéramos las proposiciones contracoloniales se articulan funcionalmente al sistema, o, como dije en otra parte, "no son ruedas sueltas sino aceitados engranajes del colonialismo" ("Apetitos coloniales" 127). Y sin embargo, dichos engranajes siempre están en vísperas de fallar, así hasta al momento no hayan dejado de funcionar ni "el enemigo de ganar". En el retablo XIX de las *Cortes de la Muerte*, el discurso lascasiano es conjurado, traducido y —podríamos decir— traicionado. El imperio, que se considera un pastor de indios, se apropia de la retórica antiencomendera. La Muerte en las *Cortes* (como el imperio español) no provee el remedio lascasiano, es decir, no quita "el poder destas gentes". En cambio, trueca el reclamo indígena en *reclamo a las Indias*, la urgencia de la *medicina* por la promesa de la *midecina*, y la amenaza de la insurrección por el imperativo de la resignación. El humanismo imperial no es otra cosa que una coartada del colonialismo para, como decía fray Domingo de Soto en su resumen de los objetivos del Debate de Valladolid, "examinar [...] cómo quedassen aquellas gentes subjectas a la magestad del emperador [...], sin lesión de su real conciencia" (Soto en Las Casas, Tratados 1: 226-29). La "Cena XIX" es un conjuro de esa conciencia imperial que busca y no encuentra un remedio, y que apenas logra ofrecer un sucedáneo de la justicia. La *midecina* de la resignación y el aplazamiento escatológico de la justicia no remedian otro mal que el de la lesión a la "real conciencia".

---

58 Por su parte, el padre Isacio Pérez Fernández llamó a este argumento la "Teología barata de las minas" (103-105).

La retórica humanitaria lascasiana, forjada en la búsqueda de la justicia en este mundo, es recodificada en la lengua del imperio. Pero no debemos dar por sentado que esta recodificación es exitosa. Como Derrida recordaba en *Espectros de Marx*, nunca es más actual ni más presente un *espectro* que cuando se le conjura; cuando, mediante ese acto equívoco de la conjura (es decir, del *exorcismo*, la *confabulación* y la *invocación*), el espectro regresa y se hacen citas múltiples con la *justicia-por-llegar*. La "Cena XIX" de las *Cortes de la Muerte* puede ser leída como un escaparate dramático de miedos de imperio y como un intento de conjuro simbólico de las resistencias e insurrecciones que desafían constantemente la dominación colonial. La liberación traicionada que encontramos en las *Cortes* —precisamente porque es diferida— está relacionada con aquello que Gustavo Gutiérrez denominó "denuncia profética": un cuestionamiento evangélico y materialista del "despojo y la muerte del pobre" que es anuncio de una liberación por venir (88, 94). El aplazamiento de la justicia abre el futuro. La resignación indígena por la que la pieza aboga al final debe entonces ser leída como una expresión literaria del deseo político frente a un peligro que en el momento de ser conjurado retorna.

Los agravios irresueltos aguardan. Al aplazar la justicia y pedir resignación y paciencia, el texto llama la atención sobre el presente continuo de la injusticia y —más importante aún— sobre la contingencia de la insurrección. La redención diferida escatológicamente ¿no es acaso también una promesa? ¿No son la derrota del presente y el aplazamiento de la justicia citas con un futuro abierto? La insurrección ronda como espectro, pues "anunciarse" o posponerse es, "de alguna manera, estar ya ahí" (Derrida, *Espectros* 50). La historia en la *tradición de los oprimidos* no está cerrada. Como indicó Benjamin, una débil fuerza mesiánica redentora acompaña a cada generación para sacudirse del conformismo con la injusticia y derrotar al enemigo que no ha dejado de vencer: "Se nos concedió [...] una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer una pretensión" (55). Una conjura mesiánica tiene que encargarse de los derrotados y de los muertos, e invocar la justicia por venir: la medicina de los partos. Al final de su vida, Las Casas hizo precisamente tal conjura invocando la autorredencion de los oprimidos por el colonialismo. Acaso contemplando una vida de litigios inútiles ante el imperio en

busca de remedios, escribió al Consejo de Indias: "todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados. [...L]as gentes naturales de todas las partes y cualesquiera dellas donde hemos entrado en las Indias, tienen el derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio" ("Memorial de fray Bartolomé de las Casas al Consejo de Indias [1565]" 282-283). Las Casas retorna a la medicina de una justicia insurreccional por venir. Sobre la palabrería de la *resurrección* retorna el espectro de *la re-insurrección*. En otras palabras, al final, clausuradas las esperanzas, y en la lucidez de la derrota, Las Casas atisbó una puerta entreabierta, una rendija, por la que, como decía Benjamin, podía entrar el Mesías; entrevió un remedio fuera de las Cortes y de las manos del imperio; un remedio situado más allá de sus propios esfuerzos, luchas y litigios. Un remedio que era promesa y amenaza redentora y que aún se asoma agazapado y espectral en diez versos del retablo XIX de las *Cortes de la Muerte*.

Capítulo IV
Las cifras de la anomalía
Canibalismo, eucaristía y sujetos criollos

> "los antiguos mexicanos adoraron y tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras, y [...], causador de muchas muertes, alborotos y desasosiegos. [...M] ataban por su honra [...] y en su capilla muchos hombres, sacándoles los corazones y ofreciéndolos al mismo Huitzilopochtli, derramando delante de él su sangre y comiendo las carnes de ellos".
> (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* 1: 70)

El tropo caníbal habla de un acontecimiento que funda el límite y lo cruza; establece la fantasía de la mismidad y al mismo tiempo desafía a mordiscos la estabilidad de lo propio. Funda el miedo a la disolución del yo y marca el deseo voraz por la carne ajena. Es expresión de agresividad y de afecto; de desunión y comunión. No se trata de una metáfora sino de *la metáfora*; del signo para aquello que marca y desestabiliza la diferencia, y que distingue y confunde el cuerpo devorador y el devorado. El tropo caníbal marca la frontera y su paso; es el signo de la in(ex)clusa identitaria. Acaso "esta liminalidad que se evade —que traspasa, incorpora e indetermina la oposición interior / exterior—, suscita la frondosa polisemia y el nomadismo semántico del canibalismo" (Jáuregui, *Canibalia* 13). Allende los continuos debates sobre las evidencias arqueológicas y antropológicas que señalan que la gente se ha estado comiendo entre sí desde tiempos inmemoriales, el canibalismo es ante todo un

tropo referido a una de esas imágenes, deseos y miedos primarios sobre los que se funda la subjetividad y la cultura.[1]

Como imagen etnográfica, como tropo erótico o como frecuente metáfora cultural, el canibalismo constituye una manera de con-

1 El tema del canibalismo ha provocado considerable atención académica en diferentes disciplinas como la antropología, la historia, la psicología y los estudios literarios y culturales. El influyente y polémico trabajo de William Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* (1979), representa la Torre de Babel de los que podríamos llamar los *cannibal studies*. Con una incisiva hermenéutica de la sospecha, Arens discute la consistencia y verosimilitud de las narraciones sobre canibalismo y acusa al discurso antropológico de ser un espacio ideológicamente etnocéntrico, occidental y colonialista. Arens viene a interrumpir una serie de análisis que daban por sentada una cierta neutralidad del término *caníbal* y que trataban de elucidar la naturaleza y los significados del canibalismo en las llamadas sociedades primitivas. Por ejemplo, durante la década de 1970, se intentó explicar la práctica caníbal como una forma social de agresión institucional (Sagan), un sistema de control demográfico y práctica relacionada causalmente con deficiencias proteínicas (Harris; Harner, "The Enigma of Aztec"), un ritual simbólico por medio del cual ciertas cualidades del sacrificado pueden ser obtenidas (Sahlins), o un sistema ritual productor de símbolos para construir la identidad social (Reeves Sanday). A partir del trabajo de Arens, la veracidad de la práctica caníbal y la autoridad de los documentos históricos que la reportan han sido objeto de una ardua discusión, al punto que el área de estudios quedó definitivamente dividida entre aquellos instalados en la pregunta de si ocurrió o no el canibalismo, cómo y por qué, y aquellos que suspendemos esas cuestiones y nos interesamos por las narrativas mismas sobre el canibalismo y su articulación discursiva en la construcción del poder colonial: "En el estudio de las dimensiones simbólicas del canibalismo es necesario [...] optar por la incertidumbre y [...] ver en el mismo la oportunidad no de encontrar los hechos, sino, por ejemplo, de reflexionar sobre la conformación colonial de los idearios de la modernidad" (Jáuregui, *Canibalia* 23). Inicia esta tradición crítica el venezolano Julio Salas (1920), quien se refirió al canibalismo americano como un mito proveniente de relatos de oídas y justificador de la conquista. Antropólogos como Grannath Obeyesekere han estudiado la citada evidencia testimonial y las etno-narrativas clásicas coloniales sobre caníbales, y develado sus aspectos ficticios y literarios (63-86). Asimismo, numerosos historiadores y críticos, entre los que me cuento, hemos explorado el uso del término *caníbal* como una justificación para la agresión colonial, y examinado la recurrencia y la representación del caníbal en el imaginario europeo, así como en las representaciones coloniales del Nuevo Mundo (Arens, Todorov, Peter Hulme, Palencia-Roth, Kilgour, Bolaños, Jáuregui). Recientemente, la crítica cultural ha atraído renovada atención sobre el tema (Castro-Klarén, Boucher, Barker, Hulme e Iversen, Lestringant, Ziebell, Cottom). Mi libro *Canibalia* analiza las diferentes redefiniciones históricas y valores ideológicos del canibalismo como tropo cultural en la construcción y reconfiguración de identidades en Latinoamérica en varios momentos de su historia cultural.

cebir a los Otros y a sí mismo; un tropo que comporta el miedo de la disolución de la identidad, e, inversamente, un modelo de apropiación de la diferencia.

El canibalismo, por supuesto, no es un término neutro que denote simple u objetivamente el consumo de carne humana. Comer, claro, nunca es simplemente *comer*, y el canibalismo tiene más que ver con el pensar (pensarse y pensar la diferencia) que con el ingerir comida. Pero lo que se quiere señalar aquí es que el *comer* del canibalismo trasciende lo descriptivo y que tiene una enorme carga simbólica enmarañada en la historia del colonialismo. La palabra *caníbal* es una construcción discursiva que emerge como metáfora colonial para el Otro durante la invasión y conquista del Nuevo Mundo. Primero aparece como una voz no europea (*caniba*) usada para identificar a un grupo indígena, los cariba o caribes, quienes, según algunos, devoraban a sus adversarios, o acaso solo los robaban. Aparentemente, quería decir guerrero o comedor de yuca brava; pero, cualquiera que haya sido su sentido émico, el signo *caníbal* devino conjuro de la otredad americana. La palabra se castellanizó (fue digerida por la lengua del invasor) y pasó a otras vernáculas europeas reemplazando la antigua voz griega *anthrōpophagos* con la que desde la Antigüedad se había denominado a los monstruos comedores de carne humana. El *caníbal* terminó nombrando a los indios simplemente hostiles o rebeldes —sin importar sus hábitos alimenticios o prácticas rituales—. Como señalé hace algunos años, en el siglo xvi América fue construida cultural, religiosa y geográficamente como una suerte de Canibalia. Epistolarios, crónicas, relaciones, relatos etnográficos, leyes, capitulaciones, grabados y mapas hacen del canibalismo un tropo maestro para el "Nuevo Mundo". Así, por ejemplo, la primera zona de contacto se llamó Caribana o Caribe (literalmente, tierra de caníbales); Brasil fue cartográficamente identificado como *Canibalor terra*; y la cultura y sociedad mexica (mal llamada azteca) fue caracterizada con imágenes abyectas de sacrificio y canibalismo ritual.[2]

2 El uso del término *azteca* (gentilicio de los antiguos pobladores de Aztlán) se generalizó en los siglos xviii y xix para referirse a quienes se identificaban como colhua mexica; en este ensayo usaremos de manera preferencial la palabra mexica.

Sin embargo, desde las visiones europeas del Nuevo Mundo como monstruoso y salvaje hasta las narrativas (pos) coloniales y posmodernas y la producción cultural contemporánea, la metáfora del canibalismo no solo ha sido un dispositivo generador de alteridad, sino también un tropo cultural de reconocimiento y un concepto clave en la definición de las identidades latinoamericanas. El caníbal ha sido —pudiera decirse— un signo o cifra de la anomalía y alteridad de América, al mismo tiempo que de su pertenencia y adscripción periférica a Occidente.

Este capítulo examina diferentes escenarios históricos y articulaciones discursivas en las que dicha adscripción anómala ocurrió durante los siglos XVI y XVII, y analiza una serie de variaciones sobre la concepción teológica de la antropofagia americana como un marcador de similitud y diferencia entre Europa y el Nuevo Mundo, entre el cristianismo y las religiones aborígenes, y entre la metrópolis imperial y su periferia. Los primeros tres acápites revisan las tensiones entre varias concepciones contrarreformistas de la eucaristía y las lecturas sincretistas de alteridad religiosa y canibalismo mexicano que encontramos en textos etnográficos e historiográficos del siglo XVI. La última parte, examina cómo, en la cultura del Barroco novohispano —en el contexto de lo que se ha llamado el surgimiento de la conciencia criolla—, el caníbal es recodificado y conjurado simbólicamente, como un personaje conceptual en dos *loas* o prólogos dramáticos de Sor Juana Inés de la Cruz.

1. Conversiones anómalas, hibridez mimética y similitudes siniestras

En la retórica de la construcción de la alteridad, se formulan *relaciones de continuidad* y *de contigüidad*. Las *relaciones de continuidad* implican un proceso de identificación relativa con la alteridad. La alteridad se marca, pero da paso a la similitud: el otro (con *o* minúscula) constituye una particularidad dentro de lo continuo y universal: la humanidad, el cristianismo y el imperio. Las *relaciones de contigüidad*, por otro lado, definen al Otro (con una *O* mayúscula) como limítrofe; el Otro no puede ser subsumido por la mismidad; la alteridad es amenazante e irreductible. Como afirma

Hayden White, estos dos tipos de esquemas, *continuidad* y *contigüidad*, "engendran diferentes posibilidades para la praxis: actividad misionera y conversión por un lado, guerra y exterminio por el otro" (129).[3]

Los primeros años de la evangelización en la Nueva España fueron de euforia y optimismo. Los frailes imaginaban la refundación utópica de la cristiandad en el Nuevo Mundo. Sin embargo, muy pronto una nube de pesimismo cubrió este amanecer del cristianismo en América. A mediados de la década de 1530, había claras indicaciones de que la idolatría perduraba oculta en las fiestas y ritos cristianos. Franciscanos y luego dominicos y jesuitas adelantaron acuciosos trabajos etnográficos como *Historia general de las cosas de la Nueva España* (ca. 1575-1580, pub. 1829), del franciscano fray Bernardino de Sahagún, con la intención manifiesta de erradicar las "supersticiones [...] agüeros y [...] cerimonias idolátricas", consolidar la Iglesia de Cristo "donde la Sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido", y librar a los mexicanos de "las manos del Diablo" (31, 34, 65).[4]

Se llegó a ver en la labor evangélica una batalla cósmica entre Dios y el diablo. Dicha visión tenía sus raíces en ciertas variaciones en la concepción teológica del demonio, la idolatría y el pecado durante la Edad Media tardía, y, especialmente, en las frustraciones de la evangelización y la lectura contrarreformista que se hizo de la diferencia religiosa. El cambio de la tradición medieval de los siete pecados capitales a la concepción del pecado de los diez mandamientos estableció la idolatría como el primero de los pecados contra Dios y facilitó su identificación con el diabolismo, al pensarse que el demonio era la entidad contraria a Dios y que las prácticas idólatras eran anástrofes o inversiones de los ritos cristianos.[5]

---

3 Esta referencia a relaciones de *continuidad* y *contigüidad* es solo descriptiva y general, y en ningún caso una taxonomía de modelos de concepción de la alteridad.

4 "Bernardino de Sahagún declara que su empresa de investigar la historia de la cultura mexicana está guiada por el deseo ferviente de arrebatar a Satanás el dominio que tiene sobre los idólatras de la Nueva España" (Bartra 76).

5 Sobre las concepciones teológicas de la idolatría en relación con la conquista y los procesos de evangelización en México en el siglo XVI, véase *The Idea of the Devil and the Problem of the Indian* de Fernando Cervantes (6, 13-19). La visión demonológica de la alteridad religiosa puede encontrarse en la mayoría de

Como dice Francois Hartog, "la retórica de la otredad es básicamente una operación de traducción" y de conversión del otro en una ilusión de lo mismo (237). Pero la conversión o *translatio* del Otro produce déficits y excesos en los que retorna la diferencia. La alteridad persiste de diversas maneras, tanto abiertas como ocultas, a través, por ejemplo, de la suplementariedad, el mimetismo, la simulación, etc. El Otro traducido no deja de ser extraño, enigmático y amenazador. Es simultáneamente mismidad y diferencia, obstinación de lo Otro e impureza de lo mismo. En el contexto colonial, esta amenaza proporcionó innumerables dolores de cabeza a etnógrafos como Toribio de Motolinía (ca. 1495-1569), Diego Durán (ca. 1537-ca. 1588), el mencionado Sahagún (ca. 1499-1590) y, más tarde, a historiadores como el jesuita José de Acosta (1540-1600) y Antonio de Herrera (1549-ca. 1626). Diego Durán, como Motolinía antes que él, estaba precisamente preocupado por la impureza de la fe indígena; sospechaba de los conversos: "muchos dellos [los ritos mexicas] frissan tanto con los nuestros, que están encuviertos con ellos" (*Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* 71). Su ansiedad no tenía que ver tanto con la *hibridez*, que es un efecto de discursos y prácticas coloniales, sino con la *mímica* —en tanto estrategia de poder / saber colonial por la que el colonizado se asimila al colonizador de manera "deficitaria", manteniendo su alteridad— y con la *mímesis*, no simplemente como *imitación* (en el sentido aristotélico), sino como activa disimulación y *camuflaje*. En el mismo sentido en que lo *mimético* puede ser entendido como *encubierto*, el catolicismo de los indígenas conversos fue frecuentemente visto como un enmascaramiento pérfido detrás del cual persistía agazapada la alteridad religiosa.[6]

---

las crónicas, así como en la historiografía del periodo colonial. Francisco López de Gómara, por ejemplo, sostiene que "Aparecía y hablaba el diablo a estos indios muchas veces [...]. Ellos engañados con las dulces palabras o con las sabrosas comidas de carne humana [...] deseaban complacerle" (*Historia general de las Indias* 328). Varios tratados religiosos acogen también esta tesis; así, por ejemplo, el *Tratado de hechicerías y sortilegios* [1553] de fray Andrés de Olmos (1491-1570), escrito en lengua mexicana.

6 La *mímica*, como la concibe Homi Bhabha —en el contexto de la colonización británica de la India—, resulta amenazadora del poder colonial y de sus discursos, pues en ella se da la paradoja lacaniana de la producción de rastros de la mismidad en la otredad, una suplementariedad diferencial (el otro es "almost

Durán, por ejemplo, hablaba de un otro que mantenía su alteridad tras la falsía de una conversión aparente: "nuestro principal yntento [es] advertirles la mezcla que puede haver á casso de nuestras fiestas con las suyas que *fingiendo* estos celebrar las fiestas de nuestro Dios [...] entremetan y mezclen y celebren las de sus ydolos" (*Ritos y fiestas* 79; énfasis mío). En otras palabras, la ansiedad colonial no la produce la percepción de la similitud en la alteridad (el Otro tiene mis rasgos), sino la idea de que la diferencia mexica persistía oculta debajo de la falsa apariencia del cristianismo (el Otro estaba escondido en la semejanza o fingimiento de lo mismo). Sometida a una hermenéutica de la sospecha, toda conversión es conjura en el triple sentido de sometimiento o traducción de la otredad religiosa a la mismidad, de invocación del espectro conjurado y de su regreso desafiante. En este sentido, no hay un espacio epistemológico más aterrador que el de la similitud por la conversión, pues no solo lo similar resulta diferente (nunca lo mismo), sino que el Otro converso puede simplemente estar poniéndose nuestro rostro para resistir desde la trinchera de la similitud.

Ahora bien, no solo la conversión fracasaba gracias a la *resistencia* y la *mímesis* (el fingimiento solapado de los conversos), sino que, además, los conquistadores y evangelizadores "descubrieron" etnográficamente que ciertos ritos de la religión mexica se asemejaban a los del catolicismo. El más problemático de los efectos especulares de la diferencia religiosa provino de los sacrificios humanos, puesto que se consideró que éstos funcionaban "bajo el mismo principio" de la comunión. Durán, como muchos otros frailes, rápidamente aclaró que dichas similitudes no eran sustanciales, sino apenas de "forma". El problema, por supuesto, era que el catolicismo se definía frente al protestantismo —entre otras razones— por la defensa dogmática de la "substancialidad de las formas".

---

the same, but not quite") y un remedo descentrador del poder colonial (86). Durán —como muchos de sus contemporáneos— estaba preocupado respecto a la mímesis religiosa y las conversiones falsas: la persistencia camuflada de la otredad. Durante los siglos XVI y XVII, se publicaron varios tratados sobre la impureza de las conversiones. Dicha impureza es el motivo de una ansiedad colonial relacionada con el supuesto enmascaramiento mimético de los ritos de las religiones americanas —identificadas con el diablo— disimuladas bajo diferentes formas de devoción cristiana. Sobre la mímesis como estrategia retórica de resistencia, véase *Mimesis and Empire* de Barbara Fuchs.

De acuerdo con el dogma de la transubstanciación, acogido por la Iglesia Católica Romana en el Cuarto Concilio de Letrán (1215) —ratificado en el Primer Concilio de Lyon (1274) y en el Concilio de Trento (1545-1563)—, en la Última Cena, Jesucristo habría dado a sus discípulos su propia carne y sangre en el pan y el vino: "Y comiendo ellos, tomó Jesús el pan, y bendijo, y lo partió, y dio a sus discípulos, y dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo. / Y tomando el vaso, y hechas gracias, les dio, diciendo: Bebed de él todos; / Porque esto es mi sangre del nuevo pacto" (Mateo 26: 26-28). El Concilio de Trento fue categórico al respecto: en este pasaje bíblico no había ningún tropo o lenguaje figurado. La Iglesia alegaba una real y verdadera *convertio substantialis* de las formas eucarísticas: "declara ahora de nuevo este mismo santo concilio, que por la consagración del pan y del vino, se convierte toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de nuestro señor Jesucristo, y toda la substancia del vino en la substancia de su sangre" (Trento, Ses. XIII, cap. iv); cualquier desviación de este dogma implicaba anatema:

> CAN. I. Si alguno negare, que en el santísimo sacramento de la eucaristía se contiene verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre juntamente con el alma y divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y por consecuencia todo Cristo; sino por el contrario dijere, que solamente está en él como en señal o en figura, o virtualmente; sea excomulgado.[7]

El asunto sería objeto de enconadas controversias entre las cuales se puede mencionar la que se dio entre el catolicismo romano

---

7 Además de Mateo 26: 26-28, véase también Marcos 14: 22, 24. La cena eucarística ofrecería a sus comensales vida eterna y comunión con Dios: "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna: y yo le resucitaré en el día postrero. [...] El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él" (Juan 6: 54, 56). Según Lucas (22: 17-20) y la Primera Carta a los Corintios (1 Corintios 11: 23-25), Cristo habría añadido en aquella ocasión: "haced esto en memoria de mí", lo que constituye el fundamento bíblico de la celebración de la misa. Para un estudio exhaustivo de la celebración de la misa y sus orígenes, véase el clásico trabajo de Josef Andreas Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*. También son particularmente útiles: *The Catholic Encyclopedia*, *A Concise Dictionary of Theology* de Gerald O'Collins y Edward G. Farrugia, *A Catholic Dictionary* de Gerald Donald Attwater (ed.), y el *Historical Dictionary of Catholicism* de William J Collinge.

y varios teólogos del cisma protestante. Pero incluso entre los reformadores, no hay una sola doctrina unificada sobre este polémico asunto.[8]

El siglo XVI marca la proliferación hermenéutica respecto del misterio eucarístico. El título del libro de Christoph Rasperger, *Doscientas interpretaciones*, sobre la multiplicidad de exégesis del pasaje bíblico de la Última Cena (1549, 1577) da una idea de la magnitud de la controversia en el siglo XVI.[9] Aún hoy, la historiografía religiosa discute sobre el fundamento bíblico y patrístico, y la tradición del dogma de la *presencia real* en la Iglesia primitiva y la medieval temprana. No resulta claro si, como afirman algunos, durante siglos la doctrina de la transubstanciación fue más o menos minoritaria y los creyentes en general habrían adoptado una interpretación simbólica de la eucaristía, o, por el contrario —como sostienen algunos historiadores católicos—, la posición predominante habría sido la aceptación de la conversión real del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo durante la consagración. Esta última tradición se remontaría al siglo I y al parecer fue suscrita por Padres de la Iglesia como san Ignacio de Antioquía (ca. 35-ca. 100) y san Agustín, entre otros.[10]

---

8 El reformador protestante suizo Huldrych Zwinglio (1484-1531) concibió la tesis de una *cena conmemorativa*, y propuso que el pan y el vino *significaban* —y no *eran*— el cuerpo y la sangre (*est = significat*). De manera similar, John Oecolampadius (1482-1531) elaboró la teoría de la presencia espiritual y no física de Cristo (*De genuina verborum Domini Hoc est corpus meum expositione* [Basle, 1525]). Lutero era el único entre los reformadores que mantenía la doctrina de la *presencia real* de Cristo en la eucaristía (1527), solo que bajo la teoría heterodoxa de que el cuerpo y la sangre de Cristo eran ofrecidos al comulgante *coexistiendo en, con y bajo* las formas del pan y el vino, lo que se conoce como *consubstanciación*. Entretanto, en Ginebra, Calvino buscaba un punto de encuentro entre la interpretación literal de la presencia substancial y la figurativa o meramente simbólica, proponiendo que la eucaristía debía celebrarse como misterio en el que Cristo está presente verdaderamente en espíritu; la comunión es una cena real y espiritual (pero no física) de Cristo (*Institutio Christianae religiones* 1536-1559, IV capítulos 17 y 18). Sobre las teorías de Calvino sobre la eucaristía, puede consultarse el libro de Kilian McDonnell.

9 *Dvcentae pavcorvm istorvm, et qvidem clarissimorvm, Christi verborvm: Hoc est corpus meum; interpretationes* (Ingolstadii, 1577). v. J. Pohle (573-578).

10 Aunque san Agustín no menciona el término *transubstanciación* (una voz del siglo XI) y muchos alegan que favoreció interpretaciones simbolistas (lo que lo

Parece que antes que una diferencia fundamental entre dos tradiciones diversas, el conflicto emergía a causa de un notable cambio en la idea de la representación simbólica; para la Iglesia primitiva y medieval temprana, el sentido del sacramento no estaba mediado por la escisión escolástica entre el símbolo y lo representado. La *repraesentio* tenía el sentido de *hacer presente*: "El símbolo es el misterio y el misterio no es concebible sin el símbolo. Lo que hoy entendemos como 'símbolo' es una cosa [signo] que no es idéntica a lo que representa; pero entonces, 'símbolo' denotaba una cosa que de cierta manera era realmente lo que significaba" (Harnack 144, mi traducción).[11] Si los historiadores no encuentran grandes disputas o alegatos que cuestionen la "literalidad" de la comunión durante los primeros años de la Iglesia, es porque solo a comienzos del siglo XIII ese tipo de discusiones se hicieron relevantes y, sobre todo, epistemológica y políticamente posibles[12].

Para algunos católicos el "realismo" de la transubstanciación no resultaba convincente; la idea de que en la eucaristía había una representación simbólica y no una materialización de la Última Cena continuó siendo discutida por teólogos, sacerdotes y fieles. Pero el dogma se impuso y con tal celo se estableció como asunto de fe,

---

haría una suerte de "precursor" de la Reforma), el padre de la Iglesia parece acoger la idea de la conversión sustancial de las formas eucarísticas: "El pan que se ve en el altar, habiendo sido consagrado por la palabra de Dios, es el Cuerpo de Cristo. Ese cáliz, o mejor, lo que contiene ese cáliz, habiendo sido consagrado por Dios, es la Sangre de Cristo" (*Sermons* 227; también 234: 2, 272, y *La ciudad de Dios* libro 10, capítulo 20). Gary Macy presenta la literatura escolástica temprana sobre el sacramento y Miri Rubin estudia los aspectos teológicos e históricos de la comunión durante la Edad Media tardía.

11 Véase también Kilgour (*From Communion* 80).

12 La Iglesia había venido afirmando sus pretensiones universalistas, se había consolidado políticamente en Europa como institución y había definido sus otros (la cristiandad, especialmente para España, es el relato de lo europeo, de lo no-oriental, ni musulmán, ni judío). El problema de la eucaristía —explicar cómo se participa y en qué consiste el *comer* de la comunión— sirvió al papa Inocencio III (1160-1216) para poner a prueba su autoridad contra las "heterogeneidades" internas de la cristiandad; esto es, los albigenses, valdenses, petrobrusianos, cátaros, henricianos, y otros grupos en los márgenes de la disciplina institucional, que negaban el poder sacerdotal de consagrar y la *presencia real*, y que desafiaban la autoridad jerárquica de la Iglesia.

que muchos llegaron a venerar las formas sagradas y a creer que se podía torturar la hostia y hacerla sangrar. Varios grabados de 1477 presentan, en secuencia, el robo de las formas eucarísticas, su entrega o venta en una sinagoga y su sangrado ante la Torá (los últimos grabados ilustran el castigo inexorable de los sacrílegos) [il. 15]. Hasta las primeras décadas del siglo xvi hubo por dicha causa numerosas masacres de judíos (Tannahill 82-84). Estos rumores antisemitas sobre profanaciones de la hostia y sacrificios humanos y canibalismo fueron tan comunes como para que incluso el papado interviniera varias veces para desacreditar dichas historias (Cardin 149-157).

Ilustración 15. "Profanación de la hostia en Passau, 1477". Sacrificio de la hostia en la sinagoga y posterior castigo de los sacrílegos (*The Jewish Encyclopedia* 1901, vol. 6: 882-483).

Gracias a la insistencia en una exégesis reificadora del texto que creía leer *al pie de la letra* —y que había cobrado fuerza con la crítica interpretativa y estudio de las *Instituciones* del derecho romano y los estudios bíblicos—, el centro ritual del catolicismo se definió como un acto *teofágico* o, mejor, como un *sacrificio antropo-teofágico*, en el que Dios, encarnado en un hombre, es a la vez víctima de un sacrificio y signo de alianza o incorporación.

Con el descubrimiento de América —especialmente a partir de la conquista de México, y luego en el marco del intento católico-calvinista de colonización del Brasil—, este debate teológico sobre la eucaristía se articuló con el problema del imperialismo universalista y la construcción étnica de la alteridad americana.[13] Paradójicamente, el universalismo católico, que se definía en Europa defendiendo dogmáticamente el realismo de la eucaristía, en América lo hacía combatiendo enconadamente el canibalismo ritual de las religiones amerindias, que era percibido como la materialidad siniestra de la comunión.

2. La envidia de Satanás y el plagio del Simia Dei

El mapa de la ciudad de Tenochtitlán publicado en la versión latina de la "Segunda carta relación" de Cortés (1524) subraya el lugar de sacrificio humano en el centro de la ciudad conquistada [il. 16]. Puede decirse que desde un primer momento los sacrificios

13 En 1555, el navegante francés Nicolas Durand de Villegagnon intentó establecer, bajo el amparo de Enrique II, una colonia francesa (la France Antarctique) en la bahía de Río de Janeiro. En medio de divisiones internas, la colonia fue finalmente arrasada por los portugueses en 1561. Villegagnon le había prometido a Calvino proteger a sus ministros en la misión de fundar en la *terre du Brésil* una sociedad bajo la religión reformada. Sin embargo, la France Antarctique fue un renovado escenario de los conflictos de la Contrarreforma: Villegagnon decidió defender el dogma de la transubstanciación, lo que provocó la división de la colonia: los ministros protestantes abandonaron el fuerte y se internaron en tierra firme conviviendo con los indios. Esta experiencia colonial fallida dio lugar a varias etnografías sobre el canibalismo tupinambá (i.e., Thevet 1557; 1575; Léry 1578), y a un debate religioso y político entre protestantes y católicos. A su vez, esas reflexiones etnográficas sirvieron como pretexto de diversas críticas a las guerras religiosas en Europa y a las empresas imperiales europeas en América (Léry 1578; Montaigne 1580) (Jáuregui "*Brasil especular*" 77-114 y *Canibalia* 117-131; 177-189).

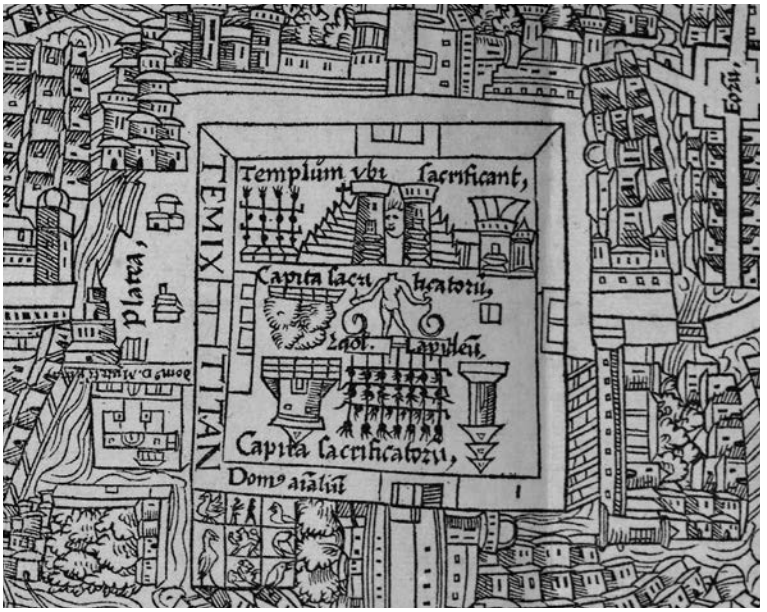


Ilustración 16. Detalle del mapa cortesiano de Tenochtitlán, 1524. *Praeclara Ferdinandi Cortessi de nova maris oceani Hyspania narratio sacratissimo, ac invictissimo Carolo Romanorum Imperatori semper Augusto, Hyspaniarum &c. Regi anno Domini M.D.XX.* (Nuremberg: Friedrich Peypus, 1524). Lessing J. Rosenwald Collection, Library of Congress.

ocupan un lugar fundamental en el imaginario colonial de México. La ciudad es imaginada como una urbe carnicera. Los conquistadores alegaron los sacrificios humanos y la antropofagia mexica para justificar la guerra y la misión civilizadora de España[14]; más impor-

14 Algunos antropólogos como W. Arens sostienen que, aunque hubo sacrificios, el canibalismo era mayormente simbólico y sublimado en ofrendas sustitutivas, y que dichas historias de canibalismo fueron referidas por informantes que no habían sido testigos ni partícipes en dichos banquetes y que, probablemente, expresaban tensiones entre las clases bajas oprimidas y las élites políticas y militares opresoras "aztecas" (67-69). En realidad, ya desde Las Casas se había notado que frecuentemente las noticias sobre caníbales son reportes de oídas (rumores y acusaciones) y que las áreas en las que habitualmente aparecen coinciden con aquellas en las que el encuentro colonial es conflictivo.

tante aún, los aspectos rituales del canibalismo mexica suscitaron acuciosas investigaciones y especulaciones etnográficas y teológicas.

Los sacrificios mexicas eran variados y complejos. El conocimiento que se tiene de los mismos proviene de múltiples fuentes textuales y arqueológicas, hispánicas e indígenas no necesariamente coincidentes. Algunas muy importantes —como la obra de Sahagún— son posteriores a la conquista, y basadas en relatos de informantes indígenas convertidos al cristianismo, por lo que es muy posible que la representación "mexica" de ciertos sacrificios esté cristianizada; esto es, sobrecodificada analógicamente y mediada por la preconcepción de ritos y sacramentos católicos. Hecha esta salvedad, digamos que, según las fuentes, en los sacrificios mexicas a veces se le daba de beber la sangre de los sacrificados a los dioses. En otras ocasiones, se inmolaba a una víctima, que se consideraba la imagen viva de la deidad, se la desollaba y se vestía su piel.[15] En otros casos, se consagraba una figura como dios, y se la comía; la carne del dios la proveían víctimas humanas[16], hongos[17], tamales, o figuras antropomórficas hechas de maíz o *bledos* (*amaranthus deflexus*), a veces rociadas con sangre humana. En su "Segunda carta relación", Cortés es el primero que se refiere a este tipo de sacrificios de una efigie hecha de masa de semillas amasadas "con sangre de corazones de cuerpos humanos, los cuales abren por los pechos, vivos, y les sacan el corazón, y de aquella sangre que sale dél, amasan aquella harina, y así hacen [...] aquellas estatuas grandes" (*Cartas de relación* 192).

---

15 Durante el segundo mes (*tlacaxipehualiztli*) "se mataban y desollaban muchos esclavos y captivos" que se le ofrecían a Xipe Tótec, dios de la fertilidad, y a Huitzilopochtli, dios solar de la guerra. La gente principal comía su carne y se vestía "los pellejos de los desollados" (Sahagún 1: 82, 107-111). Igualmente, en honor de la diosa Toci, madre de los dioses, se desollaba a una mujer (1: 91, 147-152).

16 De acuerdo con los informantes de Sahagún, el ofrecimiento de víctimas humanas se hacía en varios meses; por ejemplo, en honor a Tláloc el primer mes (*atlcahualo*) mataban niños y "después de muertos, los cocían y comían", y en el decimotercer mes (*tepeílhuitl*) las mujeres y hombres sacrificados —a los que se les daba los nombres de las deidades de los montes— eran llevados a los barrios en donde se los destazaba y comía (1: 81, 104-107, 155, 157).

17 Llamaban a esos hongos "*teunanacatlth* que quiere decir 'carne de dios', o del demonio que ellos adoraban [...y] con aquel amargo manjar su dios los comulgaba" (Motolinía 64).

Motolinía observa que en México hacían unos tamales de maíz y "cantaban y decían que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipoca, que era el dios o demonio que tenían por mayor" y que "comían aquellos bollos, en lugar de comunión o carne de aquel demonio" (*Historia de los indios* 64, 82). Sahagún se refiere a la comunión que se hacía en honor de Huitzilopochtli con un pan similar, imagen del dios (*tzoalli*) (1: 118). Dice Sahagún que en el decimoquinto mes o *panquetzaliztli*, dedicado a Huitzilopochtli, se sacrificaba y comía el cuerpo del dios hecho de semillas:

> amasaban y hacían el cuerpo de Huitzilopochtli para celebrar la fiesta que se llamaba Panquetzaliztli [...T]omaban semillas de bledos [...] y las molían delicadamente, y [...] estando la harina muy sutil, amasábanla de que se hacía el cuerpo del Huitzilopochtli. Y otro día siguiente, [...] mataban el cuerpo de Huitzilopochtli y después [...] deshacían y desbarataban el cuerpo del Huitzilopochtli, que era de una masa de semilla de bledos, y el corazón de Huitzilopochtli, tomaban para el señor o rey, y todo el cuerpo y pedazos que eran como huesos del dicho Huitzilopochtli [...] lo repartían entre los naturales de México y Tlatilulco [...] a los indios de dos barrios y a los ministros de los ídolos [...], los cuales comían del cuerpo de Huitzilopochtli [...] y los que comían eran mancebos, y decían que era cuerpo del Dios (1: 204-205).

Según Durán, el ídolo de masa se rociaba con sangre humana y luego los sacerdotes lo hacían "pedaçitos [...que] comulgauan [...] chicos y grandes, onbres y mugeres, biejos y niños [...] con tanta reuerencia, temor y alegria [...] que era cossa de admiracion diçiendo que comian la carne y los guessos del dios" (*Ritos y fiestas* 94-96).

Aún más perturbadora les pareció a los españoles la proximidad ritual entre la teofagia mexica y la cristiana "cerca de la Pascua de Resurrección", en las calendas del quinto mes o *toxcatl*, en honor de Tezcatlipoca (espejo humeante), cuando el dios moría en la persona de un representante humano y resucitaba en la de otro, que por un año disfrutaba del honor fatal de la divinidad y de todo tipo de privilegios y honores, para al final morir como sus predecesores: "En esta fiesta mataban un mancebo muy acabado en disposición, al cual habían criado por espacio de un año en deleites [pues] de-

cían que era la imagen de Tezcatlipuca. En matando el mancebo [...] luego ponían otro en su lugar para criarle por espacio de un año, y déstos tenían muchos guardados para que luego sucediese otro al que había muerto". El escogido se transformaba en deidad mediante la semejanza física, la educación cuidadosa y la adoración: "honrábanle como a dios", antes de ser sacrificado (Sahagún 1: 85, 115-118) [il. 17].[18] Durán dice con notable irritación —y acaso inventando la similitud que condena— que el altar de ese sacrificio "era á la mesma forma que nuestra sagrada religion xiptiana y la yglesia católica usa" (*Ritos y fiestas* 99).

Como vemos, mientras que las conversiones fueron vistas bajo sospecha y como una forma de "hibridez mimética" (y de resistencia de la alteridad religiosa), la religión mexica en sí fue percibida como *mímica* de la católica. Peggy Reeves Sanday dice que, como en el caso de la eucaristía católica, el rito mexica comportaba una sangrienta transubstanciación (18, 172). Ésta, que por supuesto es una generalización que pasa por encima de la complejidad y variedad de los ritos mexicas, no obstante expresa bien el entendimiento que de los mismos tuvieron los españoles.[19] La lectura colonial de la diferencia reduce toda complejidad a la similitud; y en la escritura colonial, la similitud es la antesala del horror.

---

18 El *toxcatl* descrito por Sahagún se asemeja a la celebración de las Saturnalia entre los soldados romanos en Durostorum (Baja Mesia, hoy Silistra, Bulgaria), quienes escogían entre ellos a uno apuesto y lo vestían de tal guisa que les pareciera Saturno, y, después de permitirle toda clase de licencias, lo inmolaban (como recuenta James George Frazer 677-681), Véase otras descripciones del *toxcatl* en Durán (117) y José de Acosta (378-383). En su magistral estudio, David Carrasco, propone que el rito del *toxcatl* ponía en la escena pública de la polis mexica la metamorfosis divina y encarnación perfecta de ciertas calidades y virtudes relacionadas con el guerrero ideal (31-57).

19 Diversos estudios antropológicos señalan que los sacrificios mexicas —asociados a la caza, la guerra y los ciclos de la agricultura— dramatizaban los flujos del cosmos en cuanto movimiento continuo en el que se consume y se es consumido; un movimiento que se puede entender como el incesante fluir o *continuum* de la existencia en la discontinuidad de sus formas. Las comidas y sacrificios rituales y el periódico correr de la sangre equivalían al movimiento del cosmos y prevenían el *tlahtlacolli*, o desorden del universo méxica-tenochca (Sagan 109; Sahlins 45-53; González-Torres, 304; Sanday 47-48; Read 124, 127-136, 144). David Carrasco ha propuesto convincentemente que los sacrificios humanos mexicas forman parte de la teatralidad del poder, el despliegue útil del terror, y eran instrumentales en la producción de sumisión política.

Ilustración 17. *Toxcatl.* Sacrificio de Tezcatlipoca. *Códice florentino* (fol. 30v).

Para dilucidar las "coincidencias religiosas" entre las prácticas de los mexicas y los sacramentos católicos, y hacer inteligible el horror del reconocimiento, se propusieron dos hipótesis durante el siglo XVI: o que Dios se había de alguna manera revelado a los indios preparando el Nuevo Mundo para la llegada de su palabra, de modo que la eucaristía reemplazaba a la antropofagia ritual; o que las similitudes obedecían a la intromisión de Satanás (del hebreo hebreo שָׂטָן, adversario, enemigo o contrario).

La primera tradición hermenéutica era de corte sincretista y tuvo importantes desarrollos, como las conjeturas sobre una revelación precolombina de la palabra de Dios a los indios y la presencia del apóstol santo Tomás en América;[20] las tesis de fray Bartolomé de Las Casas sobre la dimensión teológica del sacrificio antropo-teofágico (véase capítulo 3 de este libro); o las interpretaciones universalistas de algunos jesuitas en el siglo XVII, quienes vieron prefiguraciones cristianas en los ritos paganos. La segunda tesis convertía la diferencia religiosa en idolatría y culto al "maligno", y al canibalismo teofágico mexicano en una versión satánica (en el sentido hebreo de contraria) del sacramento eucarístico. El canibalismo, que nunca ha sido definido por el catolicismo como un pecado en sí, era hecho tal en cuanto constituía la "expresión última de la idolatría" (Cervantes 23). En ocasiones las dos tesis compiten en un mismo texto; así, aunque Diego Durán, al reflexionar sobre estas similitudes, reconoce la posibilidad de una revelación previa o prefiguración, en él prima el discurso demonológico y la idea de la copia perversa y contrahechura americana de la eucaristía:

> Note el lector quan propiamente esta contrahecha esta cerimonia endemoniada la de nuestra yglesia sagrada que nos manda reciuir el berdadero cuerpo y sangre de nro. Señor Jsuxto verdadero dios y berdadero hombre por pascua florida [...] de lo qual se coligen dos cosas ó que huuo notiçia (como dexo dicho) de nuestra sagrada religion christiana en esta tierra o que el maldito de nro. aduersario el demonio las haçia contra haçer en su seruicio y culto haciendose adorar y seruir contra haciendo las católicas cerimonias de la christiana religion (*Ritos y fiestas* 96).

La tesis demonológica es prevalente en inteligencias tan diversas como Toribio de Motolinía, José de Acosta (y más tarde

20 Sostuvieron esta tesis Antonio de la Calancha, José de Acosta, Carlos de Sigüenza y Góngora y fray Servando Teresa de Mier, entre otros. Sobre la construcción americana y americanista de la historia del Nuevo Mundo, y particularmente sobre la emergencia de relatos sobre la supuesta actividad evangelizadora de santo Tomás en las Indias, puede consultarse el trabajo magistral de Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World Histories* (312-319). Sobre el universalismo jesuita sincretista y su rol en el ascenso del criollismo, véase Octavio Paz (*Las trampas de la fe* 56-58).

Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada) quienes, de hecho, alegaron que "el diablo andaba por las Indias".[21] Para ellos, las similitudes no podían tener origen divino; pues no tenía sentido —pensaban— que Dios se copiara a sí mismo, y menos aún de manera imperfecta. La mímica era cosa del diablo o Simia Dei, como se llamaba al ángel caído, aludiendo a su supuesta afición "simiesca" por la imitación. De acuerdo con Sebastián de Covarrubias, "llamamos simia al que remeda a otro y quiere imitarle" (*Tesoro de la lengua castellana o española* [1611] 939). Lucifer es precisamente definido por su envidia y deseo de copiar y querer ser como Dios:

> ¡Cómo caíste del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana! Cortado fuiste por tierra, tú que debilitabas las gentes. Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo, en lo alto junto á las estrellas de Dios ensalzaré mi solio, y en el monte del testimonio me sentaré [...]; Sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo (Isaías 14: 12-14).

Sin embargo, como indica santo Tomás de Aquino, este deseo simiesco fracasa, pues Satanás apenas puede lograr una imitación grotesca y siempre imperfecta de Dios (*Summa Theologica*, parte 1, quest. 63, art. 3).

Allende lo que los ritos mexicas significaban para sus practicantes y espectadores,[22] los frailes los pensaron analógicamente y vieron en el *panquetzaliztli* y el *toxcatl* —por ejemplo— formas de transubstanciación muy semejantes a las católicas: en la primera fiesta, la consagración de un pan con la forma del Huitzilopochtli que se comía en la creencia de que se consumía al dios; y en la se-

---

21 Como señalan varios historiadores, el diabolismo no tuvo su época durante la Edad Media, como se piensa a menudo, sino desde el siglo XIV hasta finales del XVII, lo que coincide con la conquista y colonización de América. Sobre la relación entre la idea del diablo y lo indígena en México en el siglo XVI, véanse los trabajos de Georges Minois y Fernando Cervantes

22 Es necesario abordar este tema, conscientes de la colonialidad de las fuentes; es decir, de las preconcepciones católicas, hispánicas y coloniales que median la mayoría de las descripciones de estos ritos. Por supuesto, existen fuentes precortesianas y arqueológicas, y lecturas a contrapelo de las coloniales, que permiten descentrar las concepciones eurocéntricas de la religión mexica y ofrecer otras explicaciones para estos ritos.

gunda, la encarnación de Tezcatlipoca en un hombre y su sacrificio y resurrección.

La mayoría de las descripciones que nos llegan de estos ritos está mediada por este entendimiento colonial que reconoce la similitud y se desencuentra con ella. La respuesta más común a estas supuestas similitudes fue la *disimilación teológica* mediante el alegato del plagio diabólico. Incluso la abstinencia, la confesión y la castidad se supusieron inspiradas en la envidia que el demonio tenía de las virtudes verdaderas y penitencias ofrecidas a Dios. En el caso específico de la eucaristía, el diablo extremaba de manera sangrienta la copia de la transubstanciación, queriendo exceder el más alto misterio. Así, el Nuevo Mundo se convirtió en el escenario de la mano plagiaria de Satanás; y los ritos de los americanos fueron vistos como copias perversas perpetradas por el Simia Dei, "El príncipe de los hijos de la envidia, que pretendió de Dios la semejanza", como dirá con innegable atino poético el mexicano fray Agustín de Vetancurt ([1698] 1: 470).

La tesis demonológica prevaleció aun en la clara inteligencia del jesuita José de Acosta, quien, como se sabe, se destaca por sus explicaciones sincretistas de la diferencia, su protorracionalismo, su curiosidad por las causas de los fenómenos naturales, su escepticismo respecto a las supersticiones y su desenvoltura para contradecir las autoridades clásicas privilegiando las comprobaciones empíricas.[23] Pero, en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), en el momento que toca el asunto de las religiones amerindias, Acosta acoge sin reservas la tesis del plagio diabólico: "el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios, y religión y sacramentos" para "fingir con sus tinieblas la luz" (334, 335). Tanto en México como en el Perú, afirma Acosta, el demonio "ha procurado remedar los sacramentos de la santa Iglesia" con ceremonias, ofrendas, servicios, "monasterios de doncellas que [...] inventó para

23 Puede destacarse la certera intuición de Acosta respecto de asuntos como el origen asiático de los aborígenes americanos y su teoría protoevolucionista de las especies animales. Sin duda, en el pensamiento de la Ilustración influyeron los conceptos clasificatorios y universalistas de salvajismo, barbarie y civilización desarrollados por Acosta sobre las diferencias de las sociedades en relación con su "evolución cultural", esa especie de clasificación temporal que es base del eurocentrismo y de la etnografía.

su servicio" (341-346), remedos de penitencias (346, 247), una institución parecida a la confesión (364), lavatorios (372), procesiones y flagelantes (381), etc.[24]

Por supuesto, la más horrible de estas simulaciones, pensó, era la copia mexicana de la eucaristía. Acosta —cuyo conocimiento de la religión mexica es libresco antes que empírico[25]— da un cuadro detallado de las guerras floridas, la captura de prisioneros, la extracción de corazones, su ofrenda al sol y la práctica de la antropofagia (352-359). El jesuita nota con enfado que la palabra *hostia* (víctima) está relacionada con *huestes* (enemigos), y hace, entonces, una enconada y antológica diatriba contra el plagio de la eucaristía:

> Lo que más admira de la envidia y competencia de Satanás, es que no sólo en idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo de ceremonias, haya remedado nuestros sacramentos, que Jesucristo Nuestro Señor instituyó y usa su santa Iglesia, *especialmente el sacramento de la comunión*, que es el más alto y divino [y que] *pretendió en cierta forma imitar* (*Historia natural y moral* 360; énfasis mío).[26]

Acosta describe las fiestas en honor de Huitzilopochtli, las cuales incluían la creación de un ídolo de maíz, su consagración y cena (362, 263). Los "trozos de masa [que] llamaban los huesos y carne de Vitzilipuztli" eran dados

---

24 En el Perú, se hacían "unos pequeños bollos de harina de maíz teñida y amasada con sangre [...] de carneros [...] y daban a cada uno un bocado de aquellos bollos, diciéndoles que aquellos bocados les daban para que estuviesen confederados y unidos con el Inga" (Acosta 360). Acosta sospecha que ésta y otras ceremonias parecidas —que no usan sangre humana— están estructuradas bajo el principio de la transubstanciación.

25 En 1571, Acosta fue enviado por pedido suyo a las misiones del Perú, a donde llega a ser provincial de la Compañía y donde tiene una experiencia evangelizadora. Debido a algunos conflictos con el virrey, regresa a España vía el virreinato de la Nueva España, en donde está de principios de junio de 1586 a mediados de marzo de 1587. En México, se documentó sobre la religión mexica usando fuentes como los trabajos del jesuita Juan de Tovar (ca. 1546-ca. 1626) y de Alonso Sánchez. Es indudable también la influencia y a veces la paráfrasis de Diego Durán.

26 Acosta detalla varios ejemplos de la mímica indígena de varios sacramentos (247, 364, 372, 381, etc.); su relato de las guerras floridas, el tratamiento de los prisioneros, las matanzas rituales y el canibalismo van acompañados de una ardiente acusación contra el mimetismo diabólico de la eucaristía (352-359).

> a modo de comunión a todo el pueblo [...y] recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y los huesos de dios [...] ¿A quién no pondrá admiración que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar y recibir al modo que Jesucristo nuestro Dios ordenó y enseñó [...]? [...] Satanás [...] siempre mezcla sus crueldades y suciedades porque es espíritu homicida, y padre de la mentira (*Historia natural y moral* 363-364).

La seriedad y vehemencia de los escritos de Acosta contra el "padre de la mentira" y sus mezclas permiten suponer que éstos no eran contentillos para la Inquisición. Apenas "si se sufre usar este vocablo [*comulgar*] en cosa tan diabólica", dice Acosta (361). Aquí, el discurso colonial no está asediado por el miedo a ser devorado, sino más bien por el horror ante el espectro de una fe indígena supuestamente erradicada, que no solo no había acabado de irse, sino que, además, por inspiración diabólica, se parecía a la propia. El objetivo de etnografías evangélicas como las de Acosta, insistamos, era precisamente distinguir lo que el oscuro Simia Dei había copiado para "fingir la luz".

En su *Historia eclesiástica Indiana* (1596-1604), el fraile franciscano Gerónimo de Mendieta —amigo de los indios— se refería acaloradamente a "los execramentos que ordenó [el demonio] en su iglesia diabólica, en competencia con los santos Sacramentos [de] Cristo" (1: 66). Lo similar deviene siniestra y execrable deformidad simiesca que simula lo verdadero. Esta tesis será recogida por fray Juan de Torquemada (1557-1664), quien se refiere a la "imagen y figura" del "falso y abominable dios Huitzilupuchtli [...] confeccionada [...] de diversos granos y semillas comestibles". Torquemada cuenta cómo los mexicas hacían una "consagración de aquel diabólico y infernal pan y masa" y lo comían a "manera de comunión" en el "*teoqualo*, que quiere decir dios es comido", lo cual —alega— era una "compostura de imagen y simulacro del demonio" (113-115).

El canibalismo, en cuanto tropo de identidad y alteridad es una imagen perturbadora y esencialmente ambivalente: un remedo de la cultura del conquistador europeo y una versión americana (esto es, *otra*) de la mismidad. El discurso demonológico ciertamente reconocía la similitud, pero se desencontraba con ella e insistía en la diferencia con el argumento del plagio; así, convertía el canibalismo teofágico mexicano en una mímica siniestra del sacramento euca-

rístico. La tesis del plagio diabólico operaba como una disimilación teológica de la semejanza.

3. El "permiso divino" y la prefiguración

Otra tradición de pensamiento —que sentó las bases sobre las cuales el imperio se concibió a sí mismo fuera de la retórica de la conquista, cumplidor de deberes civilizadores y evangélicos y protector de los indios— trata de hacer inteligible la similitud y el reconocimiento entendiendo la religión mexica como prefiguración del cristianismo. La posición del dominico Bartolomé de Las Casas (y luego de varios jesuitas) respecto a la alteridad religiosa se fundaba en una relación de *continuidad* con el Otro: se podía llegar a Cristo desde la religión indígena, pues ésta contenía las semillas de la revelación. Sin embargo, este humanismo sincretista enfrentaba las dificultades teológicas de un pequeño detalle etnográfico: el canibalismo. Las Casas tuvo que sortear este espinoso asunto desde cuatro ángulos: el comparativismo cultural; la formulación de un sentido bíblico para la resistencia caribe; el reconocimiento de que algunos ritos caníbales tenían una dimensión teológica; y la construcción de un nuevo caníbal —el conquistador y el encomendero—.

La primera estrategia de Las Casas parece ser la de un viaje textual a la Antigüedad que le permite afirmar que el canibalismo no es cosa distintiva ni originaria del Nuevo Mundo, aunque "crean algunos que tuvo en estas tierras origen comer carne humana" (*Apologética historia sumaria* 2: 221). Con arreglo a los diferentes tipos de barbarie definidos en el epílogo de la *Apologética* (2: 637-654), los indios del Nuevo Mundo solo son bárbaros en lo que toca a su paganismo —que no es negativo (pues solo indica falta de revelación)— y respecto a la diferencia lingüística, asunto en el que Las Casas advierte que "tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos" (2: 654). En comparación continua con las civilizaciones antiguas, Las Casas establece la larga tradición de paganismo y sacrificios humanos entre griegos, romanos, judíos, babilonios, etc., y recuerda que esta práctica no fue desconocida en el Viejo Mundo, por ejemplo entre los antiguos pobladores de Francia, España

e Inglaterra, y entre pueblos asiáticos como los escitas (*Apologética* 1: 467-470, 543-545; 2: 140-172, 354-356).[27]

El dominico acepta que la antropofagia caribe es una "mala costumbre", pero no que dicha costumbre sea un vicio de la humanidad. En su *Apologética*, afirma que los caribes no son caníbales por "naturaleza corrupta" o por "perversa complixión". En otras palabras, no son monstruos. Su hipótesis es que debió haber una hambruna, o calamidad "como muchas veces ha en el mundo acaecido, y nuestros españoles lo han hecho [comer carne humana] en estas Indias y en España" (2: 352, 353). Para ilustrar su punto, menciona el caso "horrible y abominable" de los españoles de la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida que relató Cabeza de Vaca.[28] Nótese que Las Casas, que es un lector favorablemente inclinado de la *Relación*, consideró la posibilidad de que el hambre también podría haber forzado a Cabeza de Vaca al canibalismo: "puesto que yo no supe si él [Cabeza de Vaca] comió también de la carne humana" (*Apologética* 2: 354). El fraile recuerda otros casos de canibalismo europeo en Francia y España, narrados por el geógrafo antiguo Estrabón, y en Escocia, relatados por san Jerónimo. Las Casas continúa enumerando eventos de canibalismo del Viejo Mundo narrados por Herodoto, Pomponio Mela y Sebastian

27 La *Apologética historia sumaria* fue escrita entre 1555 y 1559, según Edmundo O'Gorman, y publicada en 1909 ("Estudio" en Apologética XXI-XXXVI). La tipología de la barbarie de Las Casas esboza los fundamentos de una protoantropología empática respecto de la alteridad, que no deja de ser colonial, pero que usa un "enfoque comparativo" en su visión de la cultura de los otros. Así, para el caso del canibalismo americano, Las Casas cita casos de antropofagia entre civilizaciones clásicas mediterráneas, los primeros habitantes de Europa y las antiguas civilizaciones asiáticas.

28 Los casos de canibalismo blanco narrados en la *Relación* de Cabeza de Vaca ocurren, según él, a causa del hambre y la desesperación en dos ocasiones: la primera, durante el invierno de 1527-1528, en la isla de Malhado, cuando cinco cristianos que no se habían ido con los indios que los rescataron, y en cambio se habían quedado en la costa (temiendo el sacrificio), recurrieron al canibalismo acosados por el hambre. La segunda ocurre poco después de que la expedición se desintegrara en la desembocadura del Misisipí. El gobernador Pánfilo de Narváez, quien no quiere desembarcar, se pierde en el mar. Los miembros de su grupo se amotinan, y terminan matándose entre sí y comiéndose los cadáveres, hasta que solo queda un tal Esquivel por quien se conoce la historia. Cabeza de Vaca interrumpe ambos relatos con largas digresiones etnográficas sobre la otredad del otro (Jáuregui, "Going Native, Going Home" 175-199).

Munster, todos los cuales le parecen mucho más crueles que el canibalismo caribe: "No sé si los caribes destas tierras que della [la carne humana] están inficionados puedan llegar a más, ni a tanto" (*Apologética* 2: 352-356).

Además, en su *Historia de las indias*, Las Casas sostiene la tesis según la cual los caribes habían sido instrumentos de Dios para castigar a los españoles por sus pecados y crueldades en el Nuevo Mundo:

> Después de muertos los naturales vecinos della [la Isla de San Juan], dejó Dios para ejercicio y castigo de los españoles, reservadas las gentes de los caribes de las islas de Guadalupe y de la Dominica y otras de por allí, que infestaron muchas veces aquella isla, haciendo saltos; mataron algunos españoles y robaron y destruyeron algunas estancias y haciendas [...] Así dejó Dios ciertas naciones por los pecados de los hijos de Israel, para que los inquietasen, turbasen, infestasen, robasen, castigasen [...]. Y pluguiese a Dios que con aquellos daños y castigos pagásemos solos los estragos y calamidades y destrucciones que habemos causado en aquella isla (2: 204).

La recurrente fórmula (desde Cristóbal Colón a Cieza de León) según la cual el conquistador era una espada justiciera en manos de Dios contra los caníbales es invertida aquí. Las Casas ubica a los caníbales en el orden de las calamidades sobrenaturales. Su fiereza no es suya, sino instrumento divino, castigo corrector de los excesos del colonizador.

Con respecto al canibalismo mesoamericano, que fue percibido como más "civilizado" y ritualmente complejo que el caribe, Las Casas señala que más "horrible y abominable" fue el canibalismo en el Viejo Mundo, y —si bien no lo justifica abiertamente— dice que en Guatemala y la Nueva España el canibalismo era un rito religioso. En otras palabras, ofrece para el mismo un contexto explicativo teológico: en Guatemala, "La carne [...] de los sacrificados la cocían y aderezaban y la comían como cosa sanctísima y a los dioses consagrada, [...] que por religión y no por otra razón hacían" (*Apologética* 2: 221). En la "Nueva España no la comían tan de propósito, según tengo entendido, sino la de los que sacrificaban, como cosa sagrada, más por religión que por otras causas" (2: 354).

El enfoque universalista lascasiano de las religiones amerindias se puede yuxtaponer a la tesis del plagio diabólico del sacramento:

la idolatría, para el dominico, es una "corrupción natural y universal [de] todo el linaje humano" en la cual caen todos los hombres y sociedades antes de "tener guía de doctrina o de gracia de Dios" (*Apologética* 1: 375, 381, 386). La causa de la idolatría no es entonces el diablo, sino la naturaleza humana y su incesante y a veces ciega búsqueda de Dios (2: 263). No hay, dice, región del "mundo donde los demonios no cegasen las gentes infieles con aquestos y otros muchos engaños y sacrílegos abusos, por *permisión divina*, antes que la predicación del Evangelio diese al mundo luz" (1: 466; énfasis mío).

La idea del permiso divino sugiere que comer la carne y beber la sangre de Cristo sustituye la antropofagia americana, y que la idolatría natural da paso al verdadero conocimiento de Dios, así de ella se aprovechen los demonios. En su polémica con Juan Ginés de Sepúlveda, Las Casas se atreve, con audacia intelectual, a decir que los sacrificios, aunque censurables, fueron prueba de la alta religiosidad de los infieles porque "dando la vida a Dios, la hacen mayor subiectión y acatamiento que pueden" (*Obra indigenista* 193).[29]

Las Casas usa en su *Apologética historia*, de nuevo, ejemplos de la Antigüedad para proponer que, a falta de revelación divina que lo prohibiera, era entendible que los idólatras le ofrecieran a Dios la más grande y mejor ofrenda, que es la vida humana:

> las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres [...] noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que idólatras engañados) de sus dioses [...] porque ofrecían, a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa [...] de las criaturas [...y] como queda dicho, por la lumbre natural juzga [la razón] que a Dios se le debe ofrecer lo más digno y lo mejor, estando dentro de los límites de la ley natural, faltando ley positiva, humana o divina, que ofrecer hombres prohíba o estorbe (*Apologética* 2: 244-245).

Con algunas variaciones, esta idea hará carrera en el Barroco mexicano, incluso en intelectuales como fray Agustín de Vetancurt (1620-1700), quien aceptó la tesis del plagio diabólico pero, como

29 Según Las Casas, aunque la idolatría es producto de la religiosidad natural del género humano, el diablo podría aprovecharse de este impulso (*Apologética* 1: 375, 384-387; 2: 263).

Las Casas, revaloró los sacrificios mexicas como muestra de religiosidad a la que todos los hombres se inclinan naturalmente.

El marco teológico interpretativo del canibalismo para Las Casas es el de la religiosidad natural. Antes de la predicación del evangelio, el canibalismo religioso aparece como un sacramento antropo-teofágico y como prefiguración de la cena eucarística.[30] Las Casas —que se cuida de no lesionar el sacramento— apenas insinúa que el cuerpo y sangre de Cristo reemplazan la antropofagia en una especie de relevo de la idolatría natural por el verdadero conocimiento espiritual y físico de dios. Una luneta de un fresco de Paolo Farinati (1595) en la Villa della Torre, Mezzane di Sotto (Verona) [il. 18], expresa pictóricamente esta correspondencia y relevo entre canibalismo y comunión que Las Casas sugiere: un indio alegórico de América deja el festín caníbal que aparece a su izquierda —donde un torso y un brazo humano giran en un asador— y toma un crucifijo que está a su derecha, dándole la espalda al festín y a su arco de guerrero. América reemplaza las armas por la cruz y la antropofagia por la eucaristía.

Ilustración 18. *América*, 1595. Fresco de Paolo Farinati. Villa della Torre, Mezzane di Sotto, Verona.

Por último, en su tarea evangelizadora, Las Casas se enfrenta con el otro y descubre, como ha dicho Mario Cesareo de otros frailes, que en el "paso de la máscara satánica al rostro indígena se

30 En el mismo sentido —como formas de religiosidad y prefiguraciones del cristianismo— Las Casas se refiere a las penitencias, mortificaciones, confesiones, abluciones y ritos religiosos indígenas.

juega la necesidad de suponer lo monstruoso como una posibilidad del yo" (18). Las Casas confronta a la mismidad y, en ella, encuentra la monstruosidad moral del *ego conquiro*; en ese camino de encuentros y desencuentros entre sí y el otro, el dominico produce una de las más radicales resemantizaciones del tropo caníbal. En la obra lascasiana el indio no es un Otro devorador, sino una materialidad sufriente y consumida. Anticipándose a la recurrente idea de Las Casas de que los conquistadores eran más salvajes que los colonizados, una carta de los dominicos de La Española a Carlos V, del 4 de diciembre de 1519, había llamado a los encomenderos "carniceros con el manso", y a las expediciones en el Caribe "carnycerías", e identificado las mercancías coloniales con los cuerpos cuya explotación producía la riqueza: "la [...] seda pensamos que si fuese bien esprymida, sangre de los yndios manaría" (en Joaquín Francisco Pacheco 35: 199-240).

Los bienes y riquezas extraídas de América estaban empapadas de sangre y se obtenían a costa de innumerables vidas humanas, consumidas por los encomenderos. Las Casas saca el máximo provecho de este tropo en *Historia de las Indias*: "viendo las gentes de la isla de San Juan que llevaban el camino para ser consumidos [...] acordaron de se defender" (2: 202). "Por ese tiempo y año de 1516, no olvidaban los españoles que tenían cargo de consumir la gente mansísima" (3: 333). En su famosa *Brevísima relación de la destruicion de las Indias* (1552), escribe: "Estuvieron [los españoles] en estas *carnicerías* tan inhumanas cerca de siete años, [...] Júzguese cuánto sería el número de la gente que *consumirían*" (68).

Como indicamos en el capítulo 3, para Las Casas el verbo consumir significa tanto gasto o aniquilamiento como el acto de ingerir la hostia en el sacramento de la comunión. Cuando Las Casas dice que los encomenderos *consumen* a los indios, se refiere al consumo colonial del trabajo como un plagio satánico o distorsión diabólica de la eucaristía; i.e., la comunión del oro y de la sangre. El verbo consumir —en su uso lascasiano— no está asociado con el caníbal americano, sino con el conquistador. La copia perversa de la comunión es la de los encomenderos y conquistadores que habían pervertido el mandato que Cristo les dio a sus discípulos de ir a predicar como ovejas entre lobos (Mateo 10: 16), y, en cambio, actuaban "como lobos e tigres y leones crudelísimos de

muchos días hambrientos" (*Brevísima*, 16). El español de la *Brevísima* es un verdadero y maligno caníbal, devorador del inocente y plagiario satánico de Dios. Así, Las Casas toma distancia del caníbal-conquistador, conjura el horror de la conquista y se autoriza él mismo y a la Iglesia como "cuerpo protésico" para hablar por el Otro.

4. El conjuro criollo del canibalismo

> "¿y quién pensara,
> que al Fruto de la Vida le quitara
> lo hermoso la razón de apetecido?"
> Sor Juana Inés de la Cruz

Durante la cultura del Barroco de Indias y en el contexto de la llamada "decadencia imperial", ciertos tropos coloniales, particularmente el del canibalismo, son reexaminados sin la paranoia religiosa y soldadesca del siglo XVI. En el siglo XVII, una versión abstracta y heroica del indio empieza a ser patrimonio simbólico de algunos escritores e intelectuales novohispanos, como evidentemente no lo había sido, por ejemplo, para Bernardo de Balbuena en su *Grandeza mexicana* (1604).[31] Octavio Paz alega que el sincretismo jesuita impulsó esta nueva relación simbólica de los criollos con lo indígena:

> Los sueños y las aspiraciones de los criollos —o su necesidad de arraigarse en la tierra mexicana y su fidelidad a la Corona española, su fe católica y el ansia de legitimar su presencia en un mundo que acababa de ser bautizado— jamás hubieran podido formularse ni expresarse sin la Compañía de Jesús. [...] El sincretismo jesuita, unido al naciente patriotismo criollo, no sólo modificó la actitud tradicional frente a la civilización india sino que provocó una suerte de resurrección de ese pasado [...] por una operación de analogía histórica, la erudición y la imaginación del siglo XVII romanizaron a México-Tenochtitlán. La resurrección del mundo azteca fue su transfiguración en el espejo imperial del humanismo. México-Tenochtitlán fue una Roma americana; [...] primero sede de un imperio pagano y después de uno cristiano (*Las trampas de la fe* 57, 58).

31 Véase Céspedes ("La defensa de las Indias"), Davies y John Lynch.

Encontramos un ejemplo notable de este tipo de representación sincrética y criolla de la alteridad en *Teatro de virtudes políticas, que constituyen a un príncipe* (1680) del escritor, cosmógrafo y matemático novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), aparentemente escrito con la colaboración de sor Juana Inés de la Cruz.[32] Este texto describe y explica un arco triunfal diseñado por el propio Sigüenza en honor y para el recibimiento del virrey Tomás Antonio de la Cerda Manrique de Lara, conde de Paredes y marqués de la Laguna.[33] En otras palabras, *Teatro de virtudes*

Ilustración 19. Huitzilopochtli en el *Códice Tovar* (ca. 1584) (fol. 120r), coincidente con la descripción del *Teatro de virtudes políticas*. John Carter Brown Library.

32 El título completo reza: *Teatro de virtudes políticas, que constituyen á un príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano imperio, con cuyas efigies se hermoseó el arco triunfal, que la muy noble, imperial ciudad de México, erigió para el digno recibimiento en ella, del Excelentísimo Señor Virrey conde de Paredes, marqués de la Laguna*. Sigüenza y Góngora recibió, al parecer, ayuda de sor Juana Inés de la Cruz para la composición de este arco (Irving Leonard 66).

33 Anna More ha hecho un juicioso estudio de esta obra al que remito al lector (110-157).

sirve de memoria del monumento áulico del poder virreinal, espectacular y efímero: contiene y cita el espectro de un monumento ido, el cual, a su vez, desplegaba espectralmente el pasado indígena. Según la descripción de Sigüenza, el arco representaba una sucesión de gobernantes de la Nueva España que terminaba en el virrey, pero que se extendía en el pasado precortesiano: se trataba de una genealogía indígena del poder virreinal que se ponía como ejemplo de virtudes políticas al representante del poder imperial. Sigüenza incluye en esta genealogía al mismísimo Huitzilopochtli (195-199) [il. 19], deidad que fray Juan de Torquemada, fuente de Sigüenza, llamó el "diabólico Marte indiano" ([1615] 72), y que era ciertamente una figura de difícil apropiación simbólica.[34] Otra cosa era Quetzalcóatl, deidad benéfica —paradigma de la civilización— que el propio Sigüenza y Góngora identificaría con el apóstol santo Tomás en su prólogo al *Paraíso occidental* (1784) (Leonard 97-99). Huitzilopochtli era el dios sanguinario, caníbal y bárbaro que Bernal Díaz del Castillo, Diego Durán, José de Acosta, Gerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada, Antonio de Herrera y tantos otros habían identificado con el demonio instigador del abominable plagio de la eucaristía:

> Como el demonio está tan apoderado destos ydolatras, imitando a Dios tenia sus Sacerdotes, y su modo de sacramentos, [...] y las donzellas lleuauan [...] la massa del ydolo, [...] en la forma de huessos, y [...] los llamauan Carne de Vitzilipuztli (Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos* 87, 88, 92).

Sin embargo, "el valeroso Huitzilopochtli", como lo llama el sabio mexicano en el *Teatro de virtudes*, no es el maligno plagiario, sino una importante figura histórica digna de emulación: el primer *tlatoani* o emperador; una suerte de "*Moisés mexica* que conduce a su pueblo a Anáhuac" (Jáuregui, *Canibalia* 208).[35] Lo llama "caudillo y conductor de los mexicanos" por cuyas virtudes

34 Elizabeth Hill-Boone examina la imagen y caracterización predominantemente negativa y diabólica de Huitzilopochtli en México y Europa (1-107).

35 Según Sigüenza, Huitzilopochtli "fue el que los condujo [a los mexicanos] de su patria, hasta ahora incógnita, a estas provincias que llamó la antigüedad Anáhuac" (187).

lo "veneraron por dios" (196). Sigüenza menciona explícitamente como fuentes a Bernal Díaz del Castillo (196), que representa a Huitzilopochtli como el demonio de la religión mexica, y a Antonio de Herrera, quien interpreta los sacrificios y la ingestión ritual del cuerpo del dios hecho de semillas como una imitación que el demonio hacía de la eucaristía. Y, sin embargo, privilegiando otras fuentes —e informado por papeles y pinturas mexicanas a las que tuvo acceso—, Sigüenza conjura esta deidad siniestra, evocándola como un signo afirmativo de la escritura criolla y como ejemplo de las virtudes del príncipe.[36]

No quiere decir esto que —como alega Georgina Sabat de Rivers— Sigüenza hiciera una "apología del mundo azteca" (*En busca de Sor Juana* 266, 267), ni que el caníbal haya sido adoptado como signo de identidad en el Barroco. Lo que se propone aquí es que en algunos letrados hay una incipiente apropiación simbólica de lo indí-

36 Nótese el contraste entre la representación de Huitzilopochtli que hace Sigüenza y la de sus fuentes hispánicas; por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo llama al dios mexicano "Huichilobos", lo presenta como un demonio y describe el abyecto espectáculo de su culto (234-241). Sigüenza menciona entre sus fuentes también a Antonio de Herrera, quien por una parte, caracteriza a "Vitzilipuztli" como una suerte de Moisés mexica e indica que lideró la migración de los mexicanos al valle de México con la promesa de una "tierra abundante, y grandes riquezas" y los hizo belicosos (76-78) (caracterización recogida por Sigüenza); por otra, Herrera indica que a Huitzilopochtli se le hacían sacrificios de hombres, e interpreta los sacrificios y los ritos de comunión de la figura del dios como un plagio diabólico de la eucaristía (86-92), asunto obviamente obviado por Sigüenza. Lo mismo sucede con el padre José de Acosta, también explícitamente citado por Sigüenza, quien, como vimos, acoge la tesis del plagio diabólico respecto de Huitzilopochtli. Sigüenza también cita a Enrico Martínez (*Repertorio de los tiempos*, tract. 2), a fray Gregorio García (*Origen de los indios*, lib. 3) y a fray Juan de Torquemada (1557-1664) (*Monarquía indiana* 1615). Creo que la fuente hispánica principal de Sigüenza para la caracterización de Huitzilopochtli es precisamente Torquemada, a quien parece citar respecto al nombre del dios, que proviene, dice Torquemada, del nombre de un pájaro (*huitzili*) y "*opuchtli*, que es mano izquierda"; el fraile compara a Huitzilopochtli con Marte, y afirma que "dicen, que los sacó de su tierra y trajo a esta de Anáhuac", y que fue un guerrero insigne tenido por dios (72-75). Rolena Adorno ha indicado que las fuentes mexicanas de Sigüenza serían: 1) el "Mapa de Sigüenza", o narración de la migración de Aztlán a Anáhuac; 2) el *Códice Mendoza* (1540-1550), que conocía gracias al libro de Samuel Purchas: *Purchas His Pilgrimes* (1625); y 3) el *Códice Tovar*, de Juan de Tovar, usado por el padre José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) citada por Sigüenza ("El México antiguo" 1-42).

gena, incluso del caníbal, sobreponiéndose al estereotipo colonial del siglo XVI; algo que no se dio en obras de teatro clásico español como *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (1614) de Lope de Vega, o *La conquista de México* (1668) de Fernando de Zárate, o en las representaciones de América en el teatro de Calderón de la Barca.[37]

En ocasiones, la propia tesis del plagio diabólico —que en principio parece incompatible con una representación sincretista de la alteridad en *relación de continuidad*— es reformulada proponiéndose que el plagio diabólico de la eucaristía en verdad habría ayudado a la evangelización. En otras palabras, que, aunque engañados por el diablo, lo mexicas estaban preparados para recibir la fe gracias a los ritos plagiarios del demonio. Esto —en pocas palabras— es lo que propone el mexicano fray Agustín de Vetancurt en su *Teatro mexicano* (1698):

> Facilitóse la conversión de los naturales con haber introducido el demonio cosas que hurtó de nuestra ley evangélica, como su modo de comunión, modo de bautismo, de confesión y adoración, que á pesar del enemigo sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que las habían recibido en la mentira (1: 459).

En suma, Sigüenza hace de Huitzilopochtli —instigador de sacrificios sangrientos y de la copia satánica de la antropoteofagia— una alegoría ejemplar del poder político; Vetancurt, por su parte, afirma que el canibalismo mexica, aunque producto del plagio diabólico, preparó a los indios a recibir la comunión.[38] Ambos coinci-

---

37 Véase *América en el teatro clásico español* de Ruiz Ramón (269-330 y 207-258).

38 En su *Teatro mexicano* (1698), Vetancurt sostiene la tesis del plagio diabólico en su capítulo "Del modo cómo procuró el demonio remedar la procesión del Corpus y la comunión que usa la Iglesia" (470-474). En el capítulo "De los nombres y semejanzas de los dioses mexicanos con los de la gentilidad antigua", Vetancurt alega, sin embargo, que "Todas las naciones del mundo, por bárbaras que sean, conocen naturalmente por la razón, aunque con conocimiento confuso, el que hay Dios, porque la razón dicta que hay algún superior que pueda suplir los defectos, y socorrer las necesidades de la vida de los hombres, que se padecen [...] y esta es la causa de inclinarse los hombres á ofrecerle sacrificios, que ningún hombre, por errado que sea, adora y ofrece sino á quien estima por Dios y tiene por superior. Con todo, no por eso siguieron algunos el conocimiento de un solo Dios, como debían, y por eso, llevados de su error y malicia, amontonaron infinidad de dioses falsos y dieron en errados disparates" (1: 416).

den en el gesto criollo de resignificación y superación afirmativa del estereotipo colonial del canibalismo. Dicho fenómeno de apropiación y conjuro corresponde a lo que ha sido llamado la *emergencia de la conciencia criolla*, o, simplemente, *agencias criollas*: un conjunto de estrategias simbólicas de disputa y negociación del poder, apoyadas en discursos de particularismos americanos, y destinadas a autorizarse e inscribirse en el orden universal teocrático y cultural del imperio (Jáuregui, *Canibalia* 208, 209).[39]

La emergencia de una "conciencia criolla" puede ser descrita por sus gestos, antes que por sus fines, como el paso del horror a la alteridad a su conjuro; esto es, a su apropiación simbólica y recodificación por una parte de la élite letrada barroca.[40] Sin embargo, no ocurre un reconocimiento identitario en el Otro. Estas aproximaciones son simbólicas, retrospectivas y en extremo ambivalentes: siempre en el filo trémulo de la paranoia. Mientras Sigüenza instalaba a Huitzilopochtli en la genealogía del poder del virreinato, algunos indios de carne y hueso de Nuevo México procedieron —por

39 Por esta razón, no hablo de una conciencia protonacional hispanoamericana. Esta última, creo, está más relacionada con el cambio de paradigma (de una modernidad no capitalista a una capitalista) impulsado por una ampliación de los circuitos comerciales del capitalismo en los siglos XVIII y XIX, y la consecuente modificación del horizonte cultural más allá del circuito hispano. Para una discusión sobre este surgimiento histórico del "criollismo" y los conflictos de intereses entre los españoles americanos y los españoles peninsulares, véase Anthony Pagden ("Identity Formation in Spanish America" 51); el capítulo "El criollismo" de Guillermo Céspedes (283-309); y "Colonial Identity in the Atlantic World" de John H. Elliott. Sobre la formación de la "conciencia criolla" en la ciudad letrada americana, puede mencionarse los trabajos clásicos *Las promesas ambiguas* de Bernard Lavallé; *Relecturas del Barroco de Indias* y *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*, de Mabel Moraña; y el volumen *Agencias criollas*, editado por José Antonio Mazzotti, quien propone la expresión "agencia criolla" como una alternativa conceptual y más flexible que los términos sujeto y conciencia (5-33). Dos libros colectivos se añaden a este debate: *Creole Subjects in the Colonial Americas* de Ralph Bauer y Mazzotti (eds.), en donde se publicó una versión inicial de este capítulo (61-100); y *Poéticas de lo criollo* de Juan Vitulli y David Solodkow, cuya introducción examina en series diversos momentos del tropo criollo desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el XIX.

40 Aunque el concepto de *ciudad letrada* desarrollado por Ángel Rama es útil, debe señalarse que ésta no corresponde a un sector monolítico y homogéneo, y que, como indica Rolena Adorno, "el concepto de la *ciudad letrada* se refiere a un conjunto de prácticas y de mentalidades que no formaban un solo discurso ideológico, sino que eran polivocales" ("La ciudad letrada y los discursos coloniales" 4).

su parte— a darle una bienvenida muy distinta al virrey con una insurrección que duró todo su mandato. Pero, como sabemos —y Sigüenza mismo lo deja en claro—, entre los indios alegóricos y los alzados en armas y listos a quemar su sagrada biblioteca, hay mucho trecho.[41] Una serie de brotes de resistencia hacen evidente la fragilidad del orden. Las letras, que conjuran alegóricamente lo indígena, son a su vez asediadas constantemente por el espectro insurreccional del que hablábamos en el capítulo 3. El letrado barroco está, como ha indicado Mabel Moraña, en un "enclave asediado" que enfrenta a sus Otros (*Viaje al silencio* 58). La "integración" del indio en el coro de la fiesta barroca, o en el monumento alegórico, es simbólicamente compensatoria de este asedio: trata de dominar en el orden de los signos la resistencia indígena que, al mismo tiempo, invoca como espectro.[42]

En la obra de sor Juana Inés de la Cruz (ca. 1648-1695), encontramos varias apropiaciones simbólicas o recodificaciones criollas de lo indígena. Así, en algunos de sus villancicos, una Virgen criolla es líder de las voces disímiles de la Nueva España (negros e indios) en una especie de procesión poética de la integración. Esa Virgen es el punto de confluencia de la heterogeneidad. El letrado

41 Las presiones religiosas de una evangelización intolerante y violenta, y las altas cargas tributarias impuestas sobre los indios pueblo, dieron lugar a un proceso insurreccional indígena que, entre 1680 y 1692, desafió exitosamente el control español de Nuevo México. El 10 de agosto de 1680 se inició una revuelta general de los pueblo y los apache encabezada por un indígena de San Juan llamado Pope; varias iglesias fueron arrasadas; cuatrocientos españoles, masacrados; y los demás, expulsados de la zona. Por doce años, el virreinato fue incapaz de controlar la insurrección y someter a los pueblo. Finalmente, en 1692, durante la administración del conde de Galve, y gracias a las negociaciones de don Diego de Vargas Zapata Luján Ponce de León —quien había sido nombrado gobernador de Nuevo México (1690)—, la reconquista fue posible y la mayoría de los rebeldes pueblo capituló. Para entonces, Sigüenza y Góngora experimentaba también los "sinsabores" de la insurgencia popular (con elementos indígenas). Me refiero al tumulto y hechos que relata en *Alboroto y motín de los indios de México* (1692), y a la quema y destrucción de papeles y documentos del palacio virreinal, algunos de los cuales salvó el propio autor quemándose los dedos.

42 El "enclave asediado" describe una condición general de la ciudad letrada hispánica colonial frente a las heterogeneidades insurgentes. El motín y la insurrección son irrupciones de una violencia que no necesariamente es sistemática ni coordinada, y que hace parte de procesos de negociación y resistencia muy dinámicos y complejos (Moraña, *Viaje* 58).

criollo construye su lugar orgánico como intérprete, traductor y sujeto epistemológicamente privilegiado que aglutina y aprehende la algarabía étnico-cultural y lingüística novohispana, y oficia la inteligibilidad del otro, haciéndose su médium o voz protésica.[43]

En un análisis ineludiblemente parcial,[44] me referiré a la intersección entre el conjuro o traducción alegórica de la alteridad indígena y la manifestación de una "agencia criolla" en dos loas de sor Juana que introducen y preceden los autos *El cetro de José* ([pub. 1692]) y *El divino Narciso* ([pub. 1690]).[45] Ambas loas lidian con el problema de la similitud entre los ritos antropo-teofágicos mexicas y la eucaristía, plantean el reemplazo del sacrificio humano por la comunión católica, hacen lascasianamente un encomio de la catequesis pacífica y exaltan el misterio de la transubstanciación. Am-

43 Ciertamente, como alega Sabat de Rivers, en estos villancicos hay aspectos carnavalescos y transgresores (*Estudios* 193-198). Lo que se enfatiza aquí es que esa transgresión, carnavalesca o no, está articulada funcionalmente en la cultura del Barroco. Para una reseña de la representación de lo indígena en sor Juana, puede consultarse el trabajo de Bénassy Berling (307-324).

44 Otros casos relevantes en un estudio comprensivo de las percepciones de la alteridad religiosa serían los textos de los evangelizadores de las misiones mexicanas en el siglo XVII, o los de intelectuales como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650), quien —con una pertenencia tensa y problemática a la élite novohispana— representa una "agencia criolla" que negocia y traduce imaginarios alternativos y una memoria histórica heterogénea en la Nueva España.

45 Creo que *El cetro de José* precede a *El divino Narciso*. Este último fue publicado en 1690 (Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón), y *El cetro de José*, en 1692, en el segundo volumen de *Obras de soror Juana Inés de la Cruz* (Sevilla, por Tomás López de Haro). Alfonso Méndez Plancarte estima que *El divino Narciso* fue compuesto "en 1688, si no antes", y anota que de *El cetro de José* "no hay dato alguno cronológico ni local" (Méndez Plancarte en sor Juana, *Obras completas* 3: lxxi). Sabat de Rivers afirma que los autos y sus loas fueron escritos entre 1680 y 1691, y supone que *El cetro* es posterior a *El divino Narciso* (*En busca* 265). Sin embargo, hay algunos indicios textuales que permitirían repensar esta cronología. En la loa a *El divino Narciso*, Celo se dirige al personaje América llamándola Idolatría ("¿Cómo, bárbaro Occidente; / cómo, ciega Idolatría, / a la Religión desprecias [...]?" 3: 8). Cosa similar sucede con Religión, que dice: "¡Occidente, escucha; / oye, ciega Idolatría [...]!, 3: 14). En ambos casos, parece que tanto Celo como Religión se dirigen a este inexistente personaje (Idolatría) en una suerte de interferencia de la loa a "El cetro", obra —aparentemente previa— en la que el personaje americano, en efecto, se llama Idolatría. Estos yerros indicarían que *El cetro* (o al menos su loa) podría ser una obra previa. A falta de información, este punto debe dejarse abierto a discusión y futuras investigaciones.

bas loas tratan, en fin, de la conversión de personajes americanos (América, Idolatría, Occidente) mediante la persuasión a cargo de *dramatis personae* religiosos (Fe, Religión, Celo).[46]

Alfonso Méndez Plancarte afirma que sor Juana se documentó en *Monarquía indiana* (1615) de fray Juan de Torquemada (1557-1664, lxxiii), obra que formó parte de la biblioteca del Siglo de Oro en España y América, que reprodujo la retórica de la guerra contra el demonio del siglo xvi, y por medio de la cual sor Juana habría tenido acceso indirecto a Mendieta, Motolinía y Durán, como sugiere Margo Glantz (*Borrones y borradores* 178).[47]

Sor Juana era heredera de más de siglo y medio de retórica demonológica para la alteridad religiosa, pero también de una tradición contraria que en el siglo xvi había tenido su más resuelto defensor en Las Casas y que, en el siglo xvii, correspondía a la actitud evangélica e interpretativa sincretista de numerosos misioneros y educadores jesuitas frente a las religiones indígenas. No resulta una ardua labor hermenéutica ver que sor Juana acoge la última tradición. Pero este humanismo sincretista no avala *per se* la tesis sobre el mexicanismo protonacional de la obra de sor Juana sostenida

---

46 "La Loa era una pequeña pieza escénica que ora se representaba aislada [...] ora —con más frecuencia— precedía a cada Auto o Comedia, y aún aludía en su texto mismo, a ese su carácter de preludio o introducción. Las había Sacras (las de los Autos), o bien profanas (como la de las Comedias)" (Méndez Plancarte en sor Juana, *Obras completas* 3: 503). Téngase en cuenta que las loas guardan una relación estructural y temática con los autos sacramentales que introducen, como lo ha señalado en el caso de la loa al auto *El divino Narciso* Yolanda Martínez-San Miguel ("Articulando").

47 También debemos considerar las fuentes de Sigüenza (ciertamente Torquemada, pero también Acosta y Bernal), pues no es descabellado suponer que sor Juana compartiera algunas de ellas. Véase al respecto lo anotado por Sabat de Rivers (*En busca* 289, 290). No resulta imposible tampoco que sor Juana hubiera conocido algunos textos de los cronistas del siglo xvi prohibidos por Felipe II en 1577; la aparición de algunos de éstos en forma de manuscritos, copias y fragmentos en los siglos xviii y xix indica que había anaqueles disimulados en las bibliotecas de la *ciudad letrada* mexicana. Además, no puede desestimarse que muchos conocimientos fueran patrimonio común entre gente culta y amigos de sor Juana, y, finalmente, que en la tradición oral quedaban vestigios de las historias del México antiguo, entre las que los sacrificios humanos no eran propiamente un secreto. Unos versos de la loa a *El cetro de José* permiten aventurar como hipótesis que sor Juana conoció otras fuentes y manuscritos (acaso compartidos con Sigüenza y Góngora): "A nadie novedad haga, / pues así las tradiciones / de los indios lo relatan" (3: 196).

desde los años cincuenta por críticos como Agustín Cué Cánovas y Francisco López Cámara.[48] Las loas, aunque tratan temas americanos y expresan en diversos grados un incipiente "americanismo", no hacen "acto de fe americanista" ni manifiestan un "aspecto 'nacionalista'" de sor Juana como ha sido alegado un poco hiperbólicamente por Sabat de Rivers ("Apología de América" 267-291; *En busca* 269-271). Esta opinión lee el Barroco novohispano teleológicamente como un punto en el *iter* de lo nacional, y, sobre todo, sobredimensiona la incorporación de la diferencia y de lo exótico a la que fue propenso el Barroco, confundiendo la traducción de la diferencia con la celebración o reivindicación de la alteridad.

En la loa a *El cetro de José*, el problema de la similitud sacramental es debatido en un diálogo entre los personajes conceptuales Fe, Ley de gracia, Ley natural, Naturaleza e Idolatría. La loa, pese a lo dicho por la crítica, se permite pocas heterodoxias y, en cambio, hace una defensa de la integridad del dogma de la transubstanciación, y favorece una crítica estereotípica del sacrificio mexica, descrito por Fe como un rito bárbaro producto de la "ciega Idolatría":

> [...] ciega Idolatría:
> cuyas sacrílegas Aras,
> a pesar de tus preceptos [los de la Ley de gracia]
> manchadas de sangre humana,
> mostraban que son los hombres
> de más bárbaras entrañas
> que los brutos más crueles
> (pues entre éstos no se halla
> quien contra su especie propia
> vuelva las feroces garras [...]) (*Loa a El cetro de José* 3: 186).

El personaje americano, la caníbal Idolatría, se declara "plenipotenciaria" o representante "de todos los indios" (193). Plenipotenciaria —emisaria o representante— sí, pero en el sentido alegórico de ser un personaje conceptual que existe para ser convertido al cristianismo y reducido a la mismidad: Idolatría representa el conjuro letrado in(ex)cluyente del caníbal. Por ejemplo, cuando Ley de gracia propone "quitar del Altar / las sacrílegas estatuas /

48 Véanse Cué Cánovas (3, 6) y López Cámara (350-373).

de sus falsos Dioses" y colocar "la sacrosanta / Imagen de Cristo" (188), Fe, siguiendo el Concilio de Trento, responde categóricamente a los amigos de los símiles y las metáforas:

> [...] más acertada
> acción tengo el colocar
> una Forma Consagrada,
> que no es colocar la Imagen
> sino la propia Substancia (*Loa a El cetro de José* 189)

La forma consagrada no es una imagen o símbolo, sino la "propia Substancia" sagrada; es decir, la carne de Cristo. A la loa —en tanto obra contrarreformista— no le basta la revelación de la verdad. Como señala Maravall, refiriéndose a la cultura del Barroco en general, era necesario presentar dicha verdad performativamente "como acción" (153, 154). Y así lo hace la obra.

Veamos otro ejemplo del carácter contrarreformista de la loa a *El cetro de José*: Idolatría propone cambiar de dios, pero continuar con los sacrificios humanos puesto que, según la letra del precepto dogmático, éstos no contradicen la nueva religión (i.e., el catolicismo):

> no contradice al precepto,
> que a esa misma Deidad hagan
> los mejores Sacrificios,
> que son los de sangre humana (*Loa a El cetro de José* 193).

Idolatría —que parece ser una india formada en la escolástica y las lides jesuíticas de la argumentación lógica, o por lo menos una lectora de Las Casas— añade que, siendo la ofrenda humana tan alta, el yerro del culto antiguo "no en el Sacrificio estaba, / sino en el objeto, pues / se ofreció a Deidades falsas" y que ahora, sólo "mudar el objeto basta" (194). Naturaleza, secundada por Ley natural, le responde que el problema no es solo el objeto, sino que está en "la ofrenda inhumana". Paradójicamente, Naturaleza califica la ofrenda mexica de "inhumana" (queriendo decir *cruel*) precisamente por ser humana. Según Ley natural, la vida es un derecho universal pues "todos / son Hombres"; y Naturaleza agrega: "todos / salieron de mis entrañas" (*Loa a El cetro de José* 194, 195).

Idolatría, sin embargo, insiste en la práctica del canibalismo mediante un alegato teológico que asimila éste a la eucaristía:

> [...] en las viandas,
> es el plato más sabroso
> la carne sacrificada,
> [...]
> para hacer la vida larga
> de todos los que la comen (*Loa a El cetro de José* 196).

Fe, entonces, le ofrece a Idolatría un sacrificio real, "en un grado / infinito", y más completo que cualquiera anterior:

> Pues yo pondré en las Aras
> un Holocausto tan puro
> una Víctima tan rara,
> una Ofrenda tan suprema,
> que no solamente Humana,
> mas también Divina sea;
> y no solamente valga
> para aplacar la Deidad,
> sino que La satisfaga
> enteramente; y no sólo
> delicias de un sabor traiga,
> sino infinitas delicias;
> y no solamente larga
> vida dé, mas Vida Eterna.
> .....
> La Eucaristía Sagrada,
> en que nos da el mismo Cristo
> Su cuerpo, en que transubstancia
> el Pan y el Vino (197-198).

Fe está obviamente hablando de la Sagrada Eucaristía. Idolatría duda, pero finalmente acepta la oferta: si la cosa es así, y si la cena es real y antropofágica, aceptará el cambio en la víctima, la ofrenda y el culto:

> ¡Vamos, que como yo vea
> que es una Víctima Humana;
> que Dios se aplaca con Ella;
> que La como, y que me causa
> Vida Eterna (como dices),

la cuestión está acabada
y yo quedo satisfecha! (199).

Fe no tiene problemas en cumplir su promesa, porque, como sabemos, en la eucaristía "Cristo está presente" gracias al misterio de la transubstanciación.[49] Dada su notoria teleología, la obra no "se centra en la recuperación teológica de aspectos de la cultura indígena", como dice Carmela Zanelli (187), ni en la afirmación de la diferencia. Estamos, por el contrario, ante una apropiación simbólica de lo mexica y una defensa más bien ortodoxa del dogma de la transubstanciación como, por cierto, corresponde al teatro eucarístico (no olvidemos que la loa prologa un auto sacramental).[50] En la cultura del Barroco, tanto la presencia de la alteridad étnica o religiosa como la recurrencia de la monstruosidad y la trasgresión están vinculadas a la incorporación absolutista de todos los particularismos y subversiones. Debe anotarse, desde luego, que la loa de Sor Juana expresa simpatía poética hacia el personaje Idolatría, quien evidentemente hace una crítica a la conquista violenta:

¡No, mientras viva mi rabia,
Fe, conseguirás tu intento,
que aunque (a pesar de mis ansias)
privándome la Corona,
que por edades tan largas

49 En el soneto "A San Juan de Sahagún en consumir la Hostia Consagrada, por aparecérsele en ella Cristo visiblemente", sor Juana decía:

¡Oh, Juan! Come, y no mires, que a un sentido
le das celos con otro; y ¿quien pensara,
que al Fruto de la Vida le quitara
lo hermoso la razón de apetecido?
Manjar de niños es el sacramento;
y Dios, a ojos cerrados nos provoca
a merecer, comiendo su alimento (*Fama, y obras póstumas del fénix de México…* [1700] 164).

50 Es notable, sin embargo, que ninguna de las dos loas quepa holgadamente dentro del teatro eucarístico novohispano, generalmente al servicio de las celebraciones religiosas y la catequesis. El público para el que fueron escritas fue, al parecer, la corte madrileña en el caso del auto para *El divino Narciso*, y la ciudad letrada criolla y la corte virreinal en la de *El cetro de José*.

pacífica poseía,
introdujiste tirana
tu dominio en mis Imperios,
predicando la Cristiana
Ley, a cuyo fin te abrieron
violenta senda las armas (192).

Aunque Idolatría reconoce que las armas y la fuerza abrieron la "senda", prefiere lascasianamente una conquista pacífica: "no intentes con la violencia / inmutar la antigua usanza" (193). Pero ni la más o menos obvia simpatía poética de sor Juana hacia la indocilidad de Idolatría ni la crítica a los medios violentos de la conquista revelan una ruptura americanista contracolonial, sino que representan una tradición intelectual de vieja data que, desde comienzos del siglo XVI, cuestionó los modos violentos de la conquista. En esta tradición encontramos, por ejemplo, a Francisco Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Bartolomé de Carranza y Diego de Covarrubias, todos, de una forma u otra, ideólogos de la "nueva" razón imperial (de la que hablamos en el capítulo 3). En otras palabras, sor Juana, al invocar la voz indígena, cita la inmunización humanitaria y la ideología imperial.[51]

Algo similar ocurre en la loa que introduce el auto *El divino Narciso*, una pieza que pone en escena una simetría dramática entre la Antigüedad grecolatina ganada por el cristianismo y la antigüedad mexicana conquistada por España.[52] *El divino Narciso* —como indica Yolanda Martínez-San Miguel— "explica la institución de la eucaristía estableciendo un paralelo [...] entre Narciso y Cristo" ("Articulando" 92).[53] La loa constituye un preludio "americanista" que anticipa la alegoría dramática religiosa de la incorporación al imperio y a la Iglesia.

En la loa a *El divino Narciso* encontramos dos personajes americanos: Occidente ("Indio galán, con corona"), que según Sabat de Rivers es "un rey mexica" (*En busca* 187); y América, una indócil

51 Críticos como Bénassy Berling insinúan que sor Juana asume una posición crítica del colonialismo en las loas "americanistas" gracias a la representación empática de personajes indígenas (223).

52 La ecuación dramática de la loa propone una equivalencia entre la antigüedad mexica y la clásica: "también había / entre otros Gentiles, señas / de tan alta Maravilla" (*Loa a El divino Narciso* 19). Esta simetría se reproduce en el auto: Narciso prefigura a Cristo como América caníbal a la eucaristía.

53 Véase al respecto también el estudio de Fuller (152-176).

"India bizarra: con mantas y cupiles", que inicialmente se resisten a la conversión. Ambos personajes danzan y hacen sacrificios a sus dioses, y veneran y hacen comunión con el "Dios de las semillas", deidad mexica cuya

> [...] protección no limita
> solo a corporal sustento
> de la material comida,
> sino que después, haciendo
> manjar de sus carnes mismas
> [...], de las manchas
> el Alma nos purifica (*Loa a El divino Narciso* 3: 5).

El imperio es representado en su dimensión militar por Celo y en la espiritual por Religión. Celo, "Capitán General", conquistador de "cristianas iras" y "blandida- [...] cuchilla", es la fuerza bruta (3: 6); Glantz anota que evoca a Cortés (*Borrones* 180); y Fuller, que se trata de una voz dramática que hace eco del "Requerimiento" (79). Religión, en cambio ("de dama española"), es el personaje conceptual del proyecto evangelizador lascasiano que reclama su protagonismo frente a la conquista armada y que quiere persuadir a los indios: "convidarlos, de paz, / a que mi culto reciban" (3: 6).[54] Pero América resiste la conversión e incluso invita a Occidente a que ignore a Religión: "Sin duda es loca; ¡dejadla / y nuestros cultos prosigan!". Luego, increpa a Celo: "Bárbaro, loco, que ciego, / con razones no entendidas, / quieres turbar el sosiego / [...que] gozamos" (8, 9). América, como los indios de la escena XIX de las *Cortes de la Muerte* (1557) de Michael de Carvajal, no entiende las razones de las guerras de conquista.

Enfrentado al fracaso del modo violento de la conversión, Celo se dispone a eliminar a América; pero antes de que lo haga —y en la correspondencia histórica con un segundo momento en la conquista— Religión interviene y clama su protagonismo:

> ¡Espera, no le des muerte,
> que la necesito viva!

54 Nótese la representación positiva de Religión como personaje femenino y pacífico, frente a la subjetividad masculina militar de Celo (Martínez-San Miguel, "Articulando" 91).

> [...] porque vencerla por fuerza
> te tocó; mas el rendirla
> con razón, me toca a mí,
> con suavidad persuasiva (11).

Cuando la pareja pagana de Occidente y América es vencida militarmente por Celo, ambos hacen lo que podríamos leer como una objeción de conciencia. América declara:

> [...] aunque lloro cautiva
> mi libertad, ¡mi albedrío
> con libertad más crecida
> adorará mis Deidades! (12).

Occidente se pronuncia de manera similar:

> Yo ya dije que me obliga
> a rendirme a ti la fuerza;
> .....
> y así, aunque cautivo gima,
> ¡no me podrás impedir
> que acá, en mi corazón, diga
> que venero al gran Dios de las Semillas! (12).

La proximidad con la tradición lascasiana es evidente: Religión es el "persuasivo" buen colonizador en contraste con Celo, cuya victoria militar se ve acompañada por el fracaso espiritual. Moraña dice de esta loa que "relativiza la legitimidad de la implementación conquistadora" mediante cierto cuestionamiento de la violencia de las campañas de conquista (*Viaje* 212, 213). Glantz alega que la loa es un alegato a favor de la "conversión razonada" que "reprueba el uso de la fuerza hasta para la catequización" y que es una "defensa universal del libre albedrío" (*Borrones* 185, 186, 189). La defensa legal y teológica del libre albedrío en materia evangélica no es —claro— una tesis original de sor Juana; Las Casas había sostenido más de siglo y medio antes que el único modo para la conversión era la enseñanza pacífica y amorosa del evangelio; y ésta era, de hecho, la posición teológica predominante entre la *intelligentsia* jesuita del siglo XVII. Además, la crítica a los conquistadores por su codicia o crueldad es un tópico común de la literatura del Barroco peninsular. Finalmente, la loa, aunque sincretista, recoge la tradición del

Simia Dei. Nótese cómo Religión, frente a los ritos de América, manifiesta la tesis del plagio diabólico heredada del archivo del siglo XVI: "dejad el culto profano / a que el Demonio os incita" (*Loa a El divino Narciso* 7); y más adelante:

> ¡Válgame Dios! ¿Qué dibujos,
> qué remedos o qué cifras
> de nuestras sacras Verdades
> quieren ser estas mentiras?
> .....
> ¿Hasta dónde tu malicia
> quiere remedar de Dios
> las sagradas Maravillas? (13).

Ambivalente respecto al conjuro escriturario de la otredad mexica, la loa, por otra parte, propone también la idea de que el canibalismo ritual anticipa o prefigura la eucaristía, lo que corresponde a una concepción de la alteridad religiosa en *relación de continuidad* con el catolicismo. Esta circunstancia ha dado lugar a innumerables hipérboles. Sabat de Rivers supone que en ambas loas Sor Juana hace una "apología del mundo precortesiano" (*En busca* 265, 282); y Carmela Zanelli agrega que en la loa a *El divino Narciso* sor Juana hace la "recuperación tanto de una dimensión estrictamente teológica como la recuperación de una dimensión histórica de las culturas indígenas" y —añade en una nota— que se trata de una "reivindicación" de esta cultura (183). Susana Hernández Araico ve en ambas loas la "des / re / construcción" del código festivo europeo de la representación alegórica de América, así como una conciencia crítica de la conquista española y un intento de darle especificidad histórica y cultural a la representación americana ("El código festivo" 79; "La alegorización" 294, 295). Martínez-San Miguel insinúa, por momentos, que pudiera ser una "dramatización del proceso de Conquista desde la perspectiva del indio colonizado", pero reconoce que en la loa el "indio americano" es una "categoría abstracta" ("Articulando" 88, 90).

Creo que la loa no ofrece apoyo textual para una sor Juana indigenista, latinoamericanista o antecesora de Martí, ni mucho menos historiadora en la "tradición de los oprimidos", para usar la expresión de Walter Benjamin (96). Como en el caso de los juristas teólogos del siglo XVI, el discurso dramático barroco de los "derechos

del Otro" no es un discurso contra el colonialismo, sino una forma de inmunización humanitaria discursiva del imperio; una de esas instancias en las que el colonialismo produce sus propias críticas. La distribución dramática entre Celo y Religión corresponde a la vieja división del trabajo imperial entre la espada y la cruz. Lo que se ha visto como una heterodoxia política y religiosa es una cita del humanismo cristiano español del siglo XVI que propone una razón imperial evangélica y paternalista en los términos aproximados del diseño lascasiano. No debemos olvidar que, al final de la loa, América es convertida, y canta y baila con Occidente, celebrando su integración en compañía de nadie más ni menos que Celo:

> (Cantan la América, y el Occidente y el Celo:)
> diciendo que ya
> conocen las Indias
> al que es Verdadero
> Dios de las Semillas! (21).

Si la loa al auto *El divino Narciso* muestra un americanismo o indicio de la "emergencia de una conciencia criolla" no es porque "recupere" o "reivindique" ningún aspecto de la cultura indígena, sino porque traduce la alteridad americana (el canibalismo) en el universalismo católico imperial. Ahora bien, ciertamente puede señalarse que el carácter contrarreformista de la loa aparece adelgazado mediante algunos juegos conceptistas, paralelismos barrocos y apropiaciones simbólicas de lo precortesiano, y que produce, por momentos, cierta laxitud de la ortodoxia al expresar la similitud entre antropofagia y eucaristía. En la loa a *El divino Narciso* se repite a intervalos un canto e invitación a celebrar a ese "gran Dios de las Semillas" cuyo nombre sor Juana no dice, y que pudiera ser Huitzilopochtli (cuya efigie hecha de semillas se comía en el teocualo), Tláloc (la deidad del agua y la fecundidad), Quetzalcóatl (el buen dios que trajo la agricultura),[55] Saturno ("Dios de las semillas" de la Antigüedad gre-

55 La caracterización que hace sor Juana parece coincidir con la de Juan de Torquemada para Huitzilopochtli en su capítulo 38 del libro sexto de *Monarquía indiana* (fuente de sor Juana), titulado "De cómo estos indios mexicanos hacían y formaban la estatua de su mayor dios, llamado Huitzilopuchtli, de varias y diferentes semillas": "Demás de la imagen y figura que en el templo mayor de México tenían puesta a su falso y abominable dios Huitzilupuchtli [...] hacían cada año otra confeccionada

colatina), o Cristo (el sembrador de la palabra que entrega su cuerpo a los hombres en el pan eucarístico).[56] Solo las marcas del parlamento (que indican quién habla) diferencian entre cristianismo, paganismo europeo y religión mexica. Lo que se dice de un dios puede decirse del otro. Religión ve en esto, como Durán o Acosta, un remedo demoníaco de los ritos católicos, pero usa los mismos símbolos y materiales que América y Occidente: pan, sangre, semilla, redención (6). Es más, el Dios cristiano es descrito por Religión como una deidad agraria, lo que lo confundiría con los dioses mexicas:

> si los campos se fecundan,
> si el fruto se multiplica,
> si las sementeras crecen,
> si las lluvias destilan,
> todo es obra de Su diestra (14).

En este razonar barroco e intrincado, pero acaso gracias a ello, con posibilidades de retornos espectrales, hay un cuarto de espejos textual donde danzan el canibalismo y la comunión.[57] Sor Juana, ciertamente, aproxima la eucaristía a la antropofagia. No es la primera que expresa esa afinidad, como cree Marie-Cécile Bénassy Berling (317), pues Acosta o Jean de Léry (1578), entre otros, ya lo habían hecho; pero es acaso la primera que lo hace desde la tempranía de una emergente conciencia criolla americana.

La ciudad letrada criolla produce un principio de diferencia apelando a un privilegio epistemológico (el conjuro / traducción

---

y mezclada de diversos granos y semillas comestibles; [...] juntaban muchos granos y semillas de bledos y otras legumbres y molíanlas con mucha devoción y recato, y de ellas amasaban y formaban la dicha estatua, del tamaño y estatura de un hombre" (113). Méndez Plancarte señala que el "Dios de las semillas" de la loa de sor Juana sería Huitzilopochtli, y que sor Juana pudo bien haber titulado su loa "El verdadero teocualo" (en Sor Juana, *Obras completas* 3: lxxii, lxxiii). En las notas a la loa, añade que la caracterización dramática, si bien apunta a Huitzilopochtli, coincide también con los dioses "Centeótl (del maíz), o Xiuhtecuhtli (el de la hierba), o Tláloc (el del agua y la fecundidad de la tierra" (3: 503). En el mismo sentido, véanse Viviana Díaz Balsera (295-297), Margo Glanz (*Borrones* 183, 184) y Jáuregui (*Canibalia* 218).

56 "El que siembra es el que siembra la palabra" (Mateo 4: 14).

57 Estas ambigüedades respecto de la eucaristía fueron reconocidas tácitamente por quien estuvo a cargo de la edición del auto *El divino Narciso* hecha para el Congreso Eucarístico Nacional de 1924 en México, la cual se publicó suprimiendo la loa introductoria (según la noticia que ofrece Méndez Plancarte).

del caníbal). Pero no lo hace para separarse, sino para participar en la comunidad cultural letrada imperial, para —como ha apuntado Martínez-San Miguel— "negociar con las autoridades metropolitanas una forma de coordinar los intereses imperiales con los intereses locales" (98). El intelectual periférico, como indica John Beverley, usa los códigos estéticos metropolitanos para participar en una comunidad lingüística (la cultura letrada imperial). El auto *El divino Narciso* compuesto por sor Juana para ser representado en la corte en España —con pródigas citas de *Eco y Narciso* de Calderón[58]— es un buen ejemplo de esta práctica *diferencial* y a la vez *participativa* de la élite letrada colonial. El gesto criollo no es contracolonial ni antiimperial y no desafía los dogmas católicos. Más bien, funciona como un acto de equilibrismo simbólico entre la sumisión cultural y política a la metrópolis y el reclamo de una autoridad periférica: "Quiero ser parte, así que tributo al centro con esta traducción de la diferencia americana", parece decir. Lo que está en juego no es la cultura indígena, sino el deseo de participación criolla en la comunidad cultural imperial. La loa del auto puede ser descrita como una *misiva cultural* con la que el remitente periférico se inscribe en su metrópoli mediante la correspondencia o participación cultural en un género conservador, como el teatro eucarístico, al tiempo que se autoriza produciendo la sobrecodificación literaria de "lo indígena". Destinatario y remitente se encuentran en una relación participativa centro-periférica.[59] La loa hace explícita esta contradicción: en un momento, el personaje Celo cuestiona a Religión: "¿Pues no ves la impropiedad / de que en México se escriba / y en Madrid se represente?". Religión, con un tono de inocencia sorjuanesco, responde con otra pregunta: "¿Pues es cosa nunca vista / que se haga

58 El auto sacramental que introduce la loa usa y transforma la figura mítica de Narciso, quien alegoriza a Cristo, en loor del sacramento eucarístico; esta aparente contradicción, la de una representación narcisista de la entrega del hijo de Dios a los hombres, ha sido estudiada con cuidado por Jonathan Ellis. Sobre las fuentes calderonianas de los autos de sor Juana, así como sobre las diferencias respecto de la representación de América, pueden consultarse Méndez Plancarte (3: lxxiv), Parker (257-274), y los eruditos trabajos de Hernández-Araico.

59 La "agencia criolla" funciona como una suerte de negociación de los criollos "con el poder ultramarino, tratando de acomodarse dentro del sistema burocrático y organización eclesiástica" (Mazzotti 11); en este caso, a través de la traducción simbólica de la diferencia americana.

una cosa en una / parte, porque en otra sirva?". Es más, el personaje Religión insiste en que la loa no es "parto de la osadía", sino de la "debida obediencia", pues cumple con una orden de su excelencia la condesa de Paredes (3: 19).[60] Celo replica de nuevo: "¿cómo salvas la objeción / de que introduces las Indias, / y a Madrid quieres llevarlas?" (19, 20), aludiendo a la condición del letrado periférico como traductor de una diferencia cultural, religiosa, étnica y lingüística que —empero— es parte del imperio.[61]

La publicación de la loa a *El cetro* y republicación de la de *El divino Narciso* en 1692 —según Hernández-Araico, hecha para el segundo "centenario de la navegación de Colón al Nuevo Mundo" ("La alegorización" 290, 294)— señalan su carácter celebratorio o, al menos, conmemorativo de la pertenencia de América al imperio. La cuestión en juego es la autoridad intelectual del letrado criollo; Religión escuda la osadía indiana: "que a especies intelectivas / ni habrá distancias que estorben / ni mares que les impidan" (20). La insinuación aquí es que, así como la fe cristiana se traslada al Nuevo Mundo, el discurso hecho en América también puede servir a Europa. Sor Juana reclama su competencia epistemológica frente a los "ingenios" peninsulares a los que América —con falsa modestia— suplica perdón por "querer con toscas líneas / describir tanto Misterio" (*Loa a El divino Narciso* 20, 21).[62] En la ilustración que sigue a la portada de *Fama y obras póstumas* (1700) —publicada después de la muerte de sor Juana— aparece ella en el gesto de la escritura (con una pluma y un pliego en sus manos) debajo de un arco imperial cuyos pilares están adornados con un conquistador a su derecha (bajo el lema "Europa") y un indígena a su izquierda

60 Como es bien sabido, una *treta del débil* común en sor Juana es su insistencia en que está obedeciendo una orden (Ludmer 47-54).

61 Octavio Paz afirma que "Sería un error de perspectiva histórica confundir la estética barroca —que abría las puertas al exotismo del Nuevo Mundo— con una preocupación nacionalista [...]. Más bien se puede decir lo contrario. Pero si [sor Juana] no tiene conciencia de la nacionalidad, sí la tiene, y muy viva, de la universalidad del imperio. Indios, criollos, mestizos, blancos y mulatos forman un todo. Su preocupación por las religiones precortesianas —visible en loa que precede a *El divino Narciso*— posee el mismo sentido. La función de la Iglesia no es diversa a la del imperio: conciliar los antagonismos, abrazar las diferencias en una verdad superior" ("Homenaje a Sor Juana" 29-40).

62 El personaje habla irónicamente, con evidente "falsa modestia".

(bajo la leyenda "América") [il. 20].[63] El lugar identitario del intelectual criollo (una construcción imaginaria, como el arco) aparece localizado en un espacio escriturario entre la conmemoración de la conquista y el legado de "lo indígena" subordinado al imperio.

Ilustración 20. Portada de *Fama y obras póstumas del fénix de México.* Grabado de Clemente Puche. (Madrid: Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, 1700).

63 Recientemente, Amy Fuller ha hecho un acertado análisis de este frontispicio y su relación con la "Loa para el mártir del sacramento, San Hermenegildo" (50-53).

El "parto de la osadía" en las loas —para usar la expresión de sor Juana— consiste en escribir desde el margen al personaje conceptual América, femenina, india e idólatra (lo particular americano); en traducirla de caníbal a cristiana; y en ponerla simbólicamente en la continuidad de lo universal (i.e., el cristianismo, el imperio). En otras palabras, la cifra de la anomalía americana es conjurada como alegoría y como simulacro de otredad bajo el arco imperial.

En lo que podría describirse como un gesto occidentalista excéntrico, la loa se refiere a América, pero se representa en España; participa en lo metropolitano, pero desde la periferia; y, en fin, reclama un lugar en la mismidad del imperio desde la afirmación de una diferencia abstracta. Por supuesto, el caníbal (o, más generalmente, el indio) es una "idea / metafórica vestida / de retóricos colores", como dice sor Juana (17), citando una conocida frase usada por Sebastián de Covarrubias para describir los artificios de los que se vale la elocuencia.[64] Lo que el letrado criollo reclama, como parte de su genealogía, es una versión alegorizada, arqueológica y ahistórica de la alteridad colonizada. América e Idolatría son conjuros simbólicos; diferencias abstractas:

> y aquestas introducidas
> personas no son más que
> unos abstractos, que pintan
> lo que se intenta decir (20).

La empatía con lo indígena es entonces simbólica y retrospectiva; una alianza, no con los sujetos históricos del presente, sino con personajes conceptuales. Los indígenas contemporáneos a las loas son indóciles y alzados. El espectro conjurado mediante estos artificios dramáticos regresa en la forma de indios insurrectos, revoltosos, refractarios a la conversión, etc. Mientras sor Juana y otros criollos juegan con indios de alegóricos colores, hay insurrecciones por doquier; incluso en la Ciudad de México.

El Barroco construye su inconsciente político mediante una serie continua de encriptaciones de las condiciones materiales que

64 "Eloquencia. Es una ciencia o arte, con la cual se habla elegantemente con mucha abundancia y propiedad de palabras, con mucho artificio y *colores retóricos*" (Covarrubias, 503; énfasis mío).

lo hacen posible como cultura. Mientras los mexicas del pasado pueden concebirse como parte de la genealogía propia mediante los conjuros mágicos de la analogía barroca, el indígena del presente —ya como fuerza de trabajo, ya como antagonismo político— representa imaginariamente un problema, pues no se ofrece graciosamente como el resto de la cornucopia del Barroco; y no puede entrar en lo sublime de la alegoría. Los indios no alegóricos, repetimos, son o la fuerza de trabajo que hace posible la cultura del Barroco con sus arcos triunfales y juegos poéticos, o las insurgencias frente al poder; y, por lo tanto, esos indios están en el campo del horror, la abyección y la irrepresentabilidad del Barroco.[65] Habitan las pesadillas de la *ciudad letrada*. Para la muestra están los indios insurrectos de Sigüenza y Góngora, que le quitan al sabio el interés por lo autóctono.[66]

La *ciudad letrada* criolla desplegó constantes conjuros escriturarios *vis-à-vis* las crisis insurreccionales y los temores al Otro levantisco. La emergencia de la conciencia criolla puede aquí ser definida, entonces, como el exorcismo del horror al Otro, mediante la apropiación compensatoria de un constructo de su alteridad y la recodificación de tropos coloniales. Sor Juana —anticipando una de las prácticas discursivas más recurridas del nacionalismo— coloca entre el álbum familiar lejanos y retocados retratos de antepasados extraños; construye un indio vestido de "retóricos colores". Lejos de afirmarse frente al imperio, este conjuro criollo es teológicamente participativo. El indígena se convierte en un fetiche cultural sobre el cual se desplazará —más tarde— el "obscuro objeto del deseo" de los nacionalismos latinoamericanos. Empero, como hemos dicho, hacia la última década del siglo XVII, éste era apenas un signo ambivalente del deseo criollo de pertenencia cultural a la comunidad imperial.

---

65 Julia Kristeva define lo abyecto como aquello que perturba e indetermina la identidad, el sistema, el orden; aquello que, como el caníbal, no respeta las marcas que estabilizan la diferencia y que, por el contrario, fluye sobre ellas en el acto de comer.

66 En el Perú, donde la rebelión fue una constante y más peligrosa amenaza, los criollos no se dieron estos lujos alegóricos, como señalan Elliott (12) y Pagden ("Identity Formation" 66, 67).

Capítulo V
La re-vuelta espectral
El caso del "Negro Comegente"

"se acepta la vuelta con tal que no vuelva la revuelta que inspiró, en un principio, el levantamiento, la indignación, la insurrección, el impulso revolucionario".
(Derrida, *Espectros* 45)

"Conquistaron el campo para la agricultura capitalista, convirtieron el suelo en parte del capital y crearon [...] el necesario suministro de proletarios 'libres' y proscritos".
(Karl Marx, *Capital* 1: 895)

Una verdadera "semiótica del miedo"[1] informa la retórica sinuosa y leguleya de la sentencia 168-13 del Tribunal Constitucional de la República Dominicana, que en 2013 declaró que los hijos de extranjeros "en tránsito" (o sin permiso legal de residencia) nacidos en el territorio nacional después de 1929 estaban privados "del derecho al otorgamiento de la nacionalidad dominicana". Este fallo estableció que las irregularidades migratorias de los padres eran transmisibles, afectando a cientos de miles de dominicanos que dejaban de serlo por su ascendencia haitiana; por haber sido hijos de proletarios "sin derechos". La sentencia, pese a la pose discursiva abstracta de sus considerandos legales, es un conjuro jurídico

1 Retomo, para el caso dominicano, la propuesta de Elzbieta Sklodowska, quien acudiendo a una noción de Iuri M. Lotman, propone que el nacionalismo cultural cubano está informado por una verdadera "semiótica del miedo" a Haití desde la Revolución (14, 17, 92).

contra Haití y su "pavorosa ola de color"[2]. Los magistrados que la redactaron y firmaron, encabezados por el presidente del tribunal, Milton Ray Guevara[3], merecen un lugar destacado en la historia de la infamia. Sin embargo, y pese al escándalo internacional que provocó, la sentencia difícilmente ofrece un pensamiento racista original (la preceden siglos de discursos de justificación de la injusticia); tampoco se separa de los más de doscientos años de tradición nacionalista xenófoba dominicana. La sentencia representa, en fin, apenas una instancia paradigmática del viejo conjuro del miedo a Haití; un conjuro hecho de sangre, fuego y palabra que es y siempre ha sido, el miedo de quienes no se dan miedo a sí mismos.

1. La "pavorosa ola de color"

La Revolución haitiana provocó el miedo regional y continental a la insurrección de las fuerzas de trabajo; sacudió el sistema de plantaciones del Atlántico, las economías europeas y el desarrollo del capitalismo; e influyó en los desarrollos políticos de la Revolución francesa y en los procesos de independencia administrativa y formación de las naciones latinoamericanas. Acaso por ello, fue objeto de un *conjuro historiográfico y literario*. Durante el siglo XIX y parte del XX, la Revolución haitiana fue demonizada por la historiografía occidental como una revuelta sangrienta de negros salvajes, por lo menos hasta que *The Black Jacobins* (1938) de Cyril Lionel Robert James la reivindicara como la más importante sublevación contra el colonialismo moderno, la esclavitud y el racismo. Este conjuro tuvo su equivalente literario en las fábulas etno-teratológicas que hicieron y aún hacen de Haití una colección de historias de horror e imágenes estereotípicas de negros insurrectos,

2 La frase "pavorosa ola de color" ne es citada en, pero informa ideológicamente, la sentencia 168-13 y para fue acuñada por Joaquín Balaguer en *La Isla a revés* (1983).

3 Víctor Joaquín Castellanos Pizano, Lino Vásquez Samuel y Justo Pedro Castellanos Khoury Martínez, Leyda Margarita Piña Medrano, Hermógenes Acosta de los Santos, Ana Isabel Bonilla Hernández, Jottin Cury David, Rafael Díaz Filpo, Víctor Gómez Bergés, Wilson S. Gómez Ramírez, Idelfonso Reyes. Salvaron voto (y consciencia) las magistradas Ana Isabel Bonilla Hernández y Katia Miguelina Jiménez.

masacres de blancos, magia negra, canibalismo, dominación zombi, violación sexual de mujeres blancas, robo de niños, etc.

El temido espectro de la Revolución haitiana anunció la insurrección de las masas proletarias y la posibilidad de la destrucción del colonialismo... Ese es el "Haití, fiero y enigmático, / [que] hierve como una amenaza" en la poesía de Luis Palés Matos ("Canción festiva para ser llorada" 240). Fiera, enigmática, olvidada y conjurada como encarnación misma de la barbarie y, sin embargo, siempre presente como amenaza, la Revolución haitiana representó la pesadilla de las sociedades esclavistas y el colonialismo, el peligro de la absorción y disolución de la identidad y la amenaza de la mácula racial. Dicho terror —a la violencia salvaje, la insurrección de las fuerzas de trabajo y la "africanización"— fue especialmente determinante en la formación del discurso nacional dominicano, como puede leerse en el emblemático ensayo *La Isla a revés* (1983) de Joaquín Balaguer.

> Santo Domingo es, por instinto de conservación, el pueblo más español y tradicionalista de América. [...S]e ha aferrado [...] a su abolengo español como un medio de defenderse de la labor desnaturalizante realizada contra él por el imperialismo haitiano. El idioma y la tradición hispánica fueron [...] los únicos muros que le sirvieron de defensa contra la *pavorosa ola de color* y contra las fuerzas disgregativas que desde 1795 han ido invadiendo, de manera ininterrumpida y sistemática el territorio dominicano. [...] Es posible, pues, que ese peligro si no se detiene a tiempo, facilite al cabo *la absorción por Haití de la República Dominicana* (63, 156; énfasis mío).

Según Balaguer, entonces, la nación es una respuesta a la amenaza del apetito caníbal haitiano que se habría iniciado con la cesión española de Santo Domingo a Francia.[4] La imaginación de

4 El evento al que apunta oblicuamente la fecha mencionada por Balaguer como momento inaugural del terror es 1795, año en el que, por el Tratado de Basilea, Santo Domingo fue cedido a Francia en medio de la insurrección en Saint Domingue. Esta fecha, como todos los orígenes, es emblemática: marca el fin de la soberanía española, el fin del imperio español, y el comienzo de lo que Balaguer llama el "imperialismo haitiano". Ese "imperialismo" se manifestaría, por ejemplo, en las invasiones de 1801 y de 1805; la primera liderada por Toussaint Louverture y la segunda, por Dessalines. Después de la declaración de independencia (1821), la parte española fue de nuevo invadida (1822) y quedó bajo el dominio

la historia nacional como un largo asedio racial frente al cual se erige una resistencia hispánica heroica es, en Balaguer, un gesto tan explícito que pudiera parecer una caricatura del pensamiento racista y reaccionario, y no la articulación discursiva fundacional y hegemónica del nacionalismo dominicano. La nación es a un mismo tiempo amenazada y constituida por la otredad haitiana y su "pavorosa ola de color". Dicha enunciación devela no solo la configuración paranoica, sino la genealogía colonial del ego nacional, así como sus conexiones históricas y simbólicas con la Revolución haitiana. Imágenes como la disgregación o absorción del cuerpo nacional que menciona Balaguer están imbricadas en más de doscientos años de representación de Haití como una amenazadora distopía salvaje y como una de las fracturas más importantes de la modernidad colonial. La "Masacre del Perejil" a comienzos de octubre de 1937[5], ordenada por Rafael Trujillo, dictador de República Dominicana, en la que murieron a machete y cuchillo miles de hombres, mujeres y niños pobres que vivían en la frontera, ejemplifica la paradoja horrenda del discurso de la defensa de la civilización contra la supuesta barbarie haitiana y los alcances históricos genocidas del imaginario de Haití como una "pavorosa" y voraz "ola de color".

Lo que quiero señalar aquí no es solo que la paranoia configura el discurso nacional (todo nacionalismo es ciertamente paranoico), sino que la Revolución haitiana se erige en el evento terrorífico

---

haitiano hasta 1844. Alcanzada la independencia de Haití en 1844, siguió la primera dictadura militar de Pedro Santana (1844-1848). En 1849, una invasión de Haití bajo Faustin Soulouque fue repelida por las tropas de Santana. La política de esos años (1844-1864) fue dominada, por un lado, por la rivalidad entre Santana y Buenaventura Báez-Méndez (presidente entre 1849 y 1853), y, por otro, por la continua referencia pública a la amenaza haitiana (a despecho del tratado de paz de 1850). En 1853, por ejemplo, Santana acusó a Báez de colaboración y traición durante la ocupación haitiana y lo derrocó. De nuevo en el poder, Santana enfrentó y derrotó otra invasión de Haití en 1855, cuyo emperador Soulouque estaba preocupado por las negociaciones anexionistas de los dominicanos con los Estados Unidos. El continuo estado de guerra civil entre baecistas y santanistas entre 1855 a 1861 concluyó con la anexión a España promovida por Santana (1861-1863). El discurso contra Haití se ha mantenido tanto en la política como en la cultura y la vida cotidiana hasta el presente (véanse Franco-Pichardo y Silvio Torres-Saillant).

5 Véase Richard Turits (589-635).

cuyo regreso espectral asedia (y por lo tanto delimita y define) el imaginario nacional. La narración de la nación conjura una y otra vez aquel espectro colonial aterrador que viene del pasado y que amenaza el presente y el futuro de la identidad. Por supuesto, dicha conjura tiene los múltiples sentidos que señaló Derrida, quien llamó la atención sobre la suerte paradójica, equívoca y múltiple de la conjura como *exorcismo* e *invocación* (conjuro) y como *confabulación*; es decir, propiamente como retorno político del espectro (*Espectros de Marx* 53-62).

Quisiera invocar aquí un recurrente relato colonial que informa el nacionalismo dominicano: me refiero a la leyenda, relación histórica y tradición literaria del llamado "Negro Comegente" o "Negro incógnito", un temible asesino en serie de finales del siglo XVIII, cuya historia múltiple atraviesa la historia cultural dominicana.[6] Dicho asesino aterrorizó durante varios años la colonia española de Santo Domingo con asesinatos brutales que llegaron a poner en jaque a las autoridades coloniales. Se decía que era brujo, que bailaba alrededor de sus víctimas mientras agonizaban, que las mutilaba y coleccionaba sus genitales en un collar que llevaba consigo y que comía carne humana.

Este capítulo, primero, presenta el relato del Negro Comegente a partir de una nota marginal en la historiografía de la República Dominicana, y —a partir de esta nota— indaga la representación teratológica del asesino y sus crímenes en una serie de documentos del archivo colonial. Luego, examina la campaña de persecución del Comegente adelantada por Pedro Catani, abogado ilustrado, oidor y comisionado por la Real Audiencia para la captura del criminal. Veremos cómo dos circunstancias acompañan dicha persecución: por una parte, la propuesta de Catani de una política moderna de gobierno, vigilancia y control social, y, por otra, las

6 La historia del Comegente tiene muchas variantes y ha sido contada en forma de tradición, nota criminológica, recopilación de relatos orales, novela costumbrista y cuento tradicional, por insignes intelectuales, entre quienes se cuentan historiadores y escritores dominicanos como Manuel Ubaldo Gómez, Casimiro Nemesio de Moya, Melinda Delgado Pantaleón, Guido Despradel, Emilio Rodríguez Demorizi y Raymundo González. Asimismo, como tuve la oportunidad de comprobar mediante entrevistas con habitantes de la región de La Vega en 2004, se conservan numerosas tradiciones e historias sobre el Comegente en la memoria popular.

conexiones espectrales del caso del Comegente tanto con la Revolución haitiana como con la resistencia local a la explotación colonial del trabajo. La última sección estudia la más importante versión literaria del Comegente; una verdadera etno-teratología política. Esta torsión literaria señalará, entre otras cosas, que el Comegente no es simplemente un relato policíaco sobre un asesino en serie o una nota curiosa a pie de página en la historia dominicana. El relato del Comegente aparece como una forma reprimida de la historia nacional que trata de in(ex)cluir, mediante un conjuro literario, el espectro aterrador del "fiero y enigmático" Haití, y que, al hacerlo, convoca dicho espectro y lo invita a poblar las pesadillas de la nación.

2. La historia en la Historia y el monstruo en el archivo

En su *Resumen de la historia de Santo Domingo* (1920), Manuel Ubaldo Gómez (1857-1941), distinguido miembro de la Academia Dominicana de Historia, cuenta que

> A principios del siglo XIX hubo en la jurisdicción de La Vega un africano conocido con el nombre de El Comegente o El negro incógnito. Este antropófago, cuyas correrías extendía hasta las jurisdicciones de Santiago, Moca y Macorís, atacaba a los ancianos, a las mujeres, a los niños, pues era cobarde y le huía a los hombres fuertes. Fue capturado en Cercado Alto, común de La Vega, ignoramos el año, y fue remitido a Santo Domingo bajo custodia de un fuerte piquete [...]. La historia de este monstruo fue escrita por el padre Pablo Amézquita (110).

Gómez relata esta curiosa historia en una nota que no parece tener relación explícita con el texto principal (Lección XXXIV, sección 197), el cual se refiere a la retirada de los invasores haitianos de La Española en 1805 (70). La historia de un marginal, referida en una nota impertinente al margen de un libro que "constituyó durante muchos años el manual por excelencia para el estudio de la historia dominicana en las escuelas del país"[7], coloca la historia del

7 Nota previa de la edición de la Sociedad Dominicana de Bibliófilos (ix).

Comegente en una situación equívoca: por un lado, forma parte de la Historia dominicana; por otro, no es claro exactamente por qué motivo, si bien parece relacionarse implícitamente con la Revolución haitiana.

La nota de Gómez cita una relación del presbítero Pablo Francisco de Amézquita y Lara,[8] que reporta una serie de hechos misteriosos y cruentos ocurridos entre 1790 y 1792:

> El año de 1790, por el mes de marzo, acontecieron algunos homicidios de gentes indefensas en el campo y nunca se pudo averiguar el homicida. También se desaparecieron dos niños de los que no se encontró vestigio alguno sin que obstasen las diligencias de justicia para averiguar el delincuente, de lo que resultó padecer algunos pobres inocentes. Corrió todo el año sin novedad, hasta que en el de noventa y uno, en el mismo mes, volvieron a acontecer los mismos homicidios, heridos, contusos, incendios de casas de campo, destrucción de labranzas y muertes de todas especies de animales: no es creíble la consternación que causó a este vecindario tantas maldades y atrocidades ejecutadas por un hombre solo [...]. Hasta el día de hoy contamos veinte y cinco los muertos; heridos y contusos 29, y dos más que se hallan actualmente sin esperanza de vida; y todos han sido gentes indefensas, e inocentes, como ancianos, mujeres, niños y enfermos, entre los muertos había dos mujeres encinta; [...] aturde ver tantas atrocidades sin otro interés que hacer el mal. Los que han sido víctimas de su furia cuentan (está averiguado) que entre tanto agoniza la infeliz presa, está él bailando y carcajeándose (13).

8 Los poquísimos datos biográficos que se conocen de Amézquita los presenta Guido Despradel y Batista (242-247). Manuel Ubaldo Gómez señala que la relación de Amézquita se publicó en "los números 25 y siguientes de *El esfuerzo*, periódico que editaban en la Vega, por el año de 1881, los hermanos Bobea" y que en "el número 27, que hemos tenido a la vista, se encuentra la nota de sus víctimas" (110). En una carta de Pedro A. Bobea (uno de los hermanos editores de *El Esfuerzo*) a Gómez (20 de octubre de 1911) Bobea indica que la lista "fue escrita por el ilustre vegano Pbro. Pablo Francisco de Amézquita" (Guido Despradel y Batista 339). No contamos con el manuscrito de Amézquita, ni con copia alguna del mismo del siglo XVIII o XIX. Emilio Rodríguez Demorizi publicó una transcripción de ésta en el periódico *El observador* 177 (25 de enero de 1942); luego en la revista de la Academia Dominicana de la Historia, *Clío*, en 1949 (13-15), y finalmente, en su colección *Tradiciones y cuentos dominicanos* (269-275). Al parecer Rodríguez Demorizi tenía una copia decimonónica de la relación en su archivo "hecha por don Francisco de Mota hijo, en Pontón, La Vega, en 1867" (13). El manuscrito de Francisco de Mota que Rodríguez Demorizi conservaba en su archivo está perdido. Se cita de la edición de *Clío*.

Aunque este criminal será conocido como el Comegente, la relación de Amézquita apenas alude la imputación de antropofagia y se concentra, en cambio, meticulosamente en la mutilación e inserción de objetos en los genitales:

> Al principio se creía que era antropófago porque de tres niños que se llevó se hallaron vestigios de haber asado a uno [...]. No hay término con que ponderar la compasión que nos causa la vista de los cadáveres, tan impíamente destrozados: unos cortados, otros abiertos, desde el hueso esternón hasta el pube inclusive, clavado un palo por sus pudendas, cortada alguna mano, sacado el corazón y cubierto el rostro con sus mismas entrañas; a otros les arrancaba todo el pubes y clítores, con la advertencia que se llevaba todos los miembros que cortaba. A otros los ha matado a estocadas por sus pudendas (13).

La relación contiene una lista de 27 heridos y 29 homicidios ocurridos entre marzo o abril de 1790 y el 7 de octubre de 1792, que aterrorizan a la población y a las autoridades no solo por su sevicia, sino por su aparente falta de causa. El asesino, dice Amézquita, "habiendo encontrado [dinero] en varias casas [...] lo ha dejado, y lo mismo sucede con bebidas y otras cosas de mayor estimación" (13, 14). El asesino es un enigma; nada o casi nada se sabe de él. Amézquita lo llama "Incógnito"; esto es, misterioso, desconocido. Sin embargo, dicha ignorancia no precluye la especulación etnográfica: "Este monstruo es un negro incógnito de color muy claro, que parece indio, el pelo como los demás negros pero muy largo, [y] de estatura menos que la regular, bien proporcionado en todos sus miembros, y facciones". Asimismo, el Comegente es descrito de manera estereotípica como un salvaje desnudo y balbuciente: "De ordinario anda desnudo aunque algunas veces suele aparecerse con chupa, la camisa, y siempre sin calzones. [...A]lgunas veces habla algunas algarabías, o repite lo mismo que oye". Amézquita señala: "No hemos podido averiguar de qué nación es", pero a continuación añade: "Sólo sí que puede ser de los negros de la Costa de Oro en África, porque se le quitó un canuto lleno de pudendas de mujeres i otras muchas porquerías inconexas, tapado con plumas de cotorras". Abundando en más contradicciones, la relación de Amézquita indica que este criminal, temido por todo el mundo, es un cobarde: "Otra particularidad tiene y es una cobardía

sin comparación" (14). Nótese la caracterización siempre incierta y contradictoria del asesino: negro de "color muy claro"; africano e indígena; bien proporcionado y monstruoso; incógnito y conocido; Comegente pero no antropófago; desnudo y a la vez vestido; que repite lo que oye y que no puede ser entendido; temeroso o cobarde y al mismo tiempo temible; perseguido y perseguidor que ronda a quienes lo siguen. Esta indecidibilidad es —como diría Derrida— constitutiva. El Comegente, conjurado por el texto como monstruo, antes que otredad, es liminalidad: ni mismidad ni otredad, sino el límite insoportable y la ley que genera dicha distinción.

La relación de Amézquita tiene otras inconsistencias. Aunque al comienzo dice que "nunca se pudo averiguar el homicida", al final indica: "Por fin se capturó en el lugar nombrado Sercado alto por unos monteros valiéndose de perros" y "fue conducido a la ciudad de Santo Domingo", donde se le ejecutó (14). La fecha de la relación, 26 de junio de 1792, es equívoca y no puede ser la de la supuesta captura del Comegente, pues la propia relación reporta que éste asesinó a tres personas en julio de ese año; entre ellas, a Rita Pérez, una niña de ocho años que mató "de una estocada por sus pudendas", convirtiéndose en la vigésimo quinta víctima del Comegente. Sabemos, por el propio Amézquita, de homicidios en julio, agosto y octubre, y, por otros documentos, que en 1793 continuaban las diligencias para la aprehensión del Comegente.

Diversos documentos en los archivos en España y Santo Domingo corroboran la ocurrencia de varios hechos y crímenes violentos acaecidos entre 1790 y 1794 que fueron imputados a un negro apodado Incógnito, Comegente, Matagente, Carnífice y Antropófago. Esta ola de crímenes causó gran conmoción en la isla, al punto que el Cabildo Justicia y Regimiento de Santo Domingo en su recuento de los hechos señalaba: "nadie estaba seguro ni aun dentro de su propia casa [...y] difundiose el terror, el espanto, y los temores por todas partes" (fol. 1r, sn).[9] La alarma de las autoridades, especialmente de la Real Audiencia, es patente en los autos del caso transcritos e insertos en un "Certificado anunciati-

9 Archivo General de Indias (AGI) 998: "El cabildo Justicia y Regimiento de la ciudad de Santo Domingo. Da cuenta a V. M. del establecimiento de tres cuadrillas de sus motivos, y fines y demás providencias que se tomaron, y de sus saludables efectos", 25 de junio de 1793.

vo" que reporta las "muertes y excesos de que se le hace cargo" a "un negro Incógnito, voraz, Carnífice, o Antropóphago" (24, 25 de abril de 1793).[10]

El encabezamiento del "Certificado anunciativo" da una descripción del Comegente que más o menos coincide con la de Amézquita. El negro Incógnito es

> de color negro aunque un poco colorado[,] los ojos y la boca también colorados, estatura baja, un poquito grueso, pelado a modo de Judía [...], pintado de bastantes canas, sin barba, y quasi lampiño, hoyoso de virhuelas, vestido de Camisota y calsones de listado rosado muy roto, o casi en cuero [...] que trahe un trapo negro en la Cabeza, y otro Añil en la sintura y también al cuello un rosario de cuentas blancas con su Cruz, formada de las mismas, [...y] porta un machete corto, y ancho, y un azadón de fierro (AGI Santo Domingo 998, "Certificado anunciativo", fol. 1v, sn).

El Comegente del "Certificado anunciativo" —como el de Amézquita— es bajo y racialmente ambiguo. Hay algunas diferencias: sus vestidos son más coloridos (cuando no anda desnudo), tiene marcas de viruela en la cara y no lleva un collar con los genitales de sus víctimas (o al menos esto no se menciona). En su lugar —o además— carga un "rosario de cuentas blancas con su Cruz".[11] Como en la relación de Amézquita, el Comegente del "Certificado" no es propiamente negro, sino "un poco colorado". De hecho, la Real Audiencia llega a hablar de los "excesos y atrosidades que ha cometido el malvado *negro o yndio*" (auto, 15 de julio de 1791, "Certificado anunciativo" fol. 2v, sn; énfasis mío). La caracterización etnográfica del Comegente como un criminal "negro aunque un poco colorado" ("Certificado anunciativo") o como un "negro incógnito de color muy claro, que parece indio" (relación de Améz-

10 AGI 998: "Certificado anunciativo de los excesos del negro Antropophago y ban incertos los proveídos de la Real Aud[ienci]a de Santo Domingo", Santo Domingo, 25 de abril de 1793. Dicho certificado señala que constan "veinte muertes a personas de ambos sexos, ancianos, niños y de distintas edades, quinse heridos [...] y cinco insendios de Habitaciones en el Campo" (fol. 1r, sn). En la relación de Amézquita se cuentan veintinueve.

11 La figura del Comegente entremezcla mismidad (el rosario y la cruz cristiana conmemorativa del sacrificio de Cristo) y otredad (una sarta de trofeos hechos de genitales humanos).

quita) parece citar imágenes coloniales relativas a la resistencia indígena y de esclavos fugados. La referencia a estos negros-indios o indios-negros no era una novedad en el Caribe, sino parte de una larga tradición de representación teratológica de la insurgencia contracolonial tanto de indígenas como de negros cimarrones desde el siglo XVI.[12] Los negros colorados o negros indios están presentes, por ejemplo, en leyendas populares que desde principios del siglo XVIII circulaban en La Española y, según las cuales, existían en las montañas reductos de negros-indios o indios negros rebeldes y salvajes a quienes se les llamó *bienbienes* o *vienvienes*; palabra que vendría de *indien* (indio), según el historiador haitiano Émile Nau, quien considera estas historias pura invención (315, 316). Dada la común caracterización de estos "salvajes" como caníbales, me parece que su nombre puede más bien provenir del creole *vian-vian* (o del francés, *viande-viande*, i.e., carne-carne). A finales del siglo XIX Carlos Nouel señalaba que los *bienbienes* eran seres "selváticos, desnudos y sin habla" conocidos "por el color del pelo [...] amarillo" y relacionados con los negros cimarrones (en Deive, "Los vienvienes" 33, 34). Manuel Mora Serrano siguiendo a Nouel y a Nau relaciona esa leyenda con los grupos de indios y negros de la insurrección de Enriquillo en 1519 que no se rindieron, y con las subsecuentes oleadas de cimarrones que se instalaron en las sierras de Bahoruco ("escondrijo de los indios y de los negros de la Isla"), formando poblaciones al margen del control colonial y la explotación esclavista del trabajo (41). Los *vienvienes* eran una suerte de

12 Vale la pena mencionar el caso de los caribes negros o garífunas. Desde el siglo XVIII, es evidente la formación de comunidades afro-caribeñas (garífunas) que habían adoptado las tradiciones culturales, costumbres y lengua de los caribes, especialmente en Saint Vincent (Nancie González 25-39). Esta población era una rueda suelta del dominio colonial y fuente de repetidos conflictos que surgían de dos circunstancias: en primer lugar, su relativa independencia respecto de la dominación inglesa que quería ocupar tierras bajo su control y reducirlos a la economía de plantación; en segundo lugar, los caribes-negros constituían un polo de atracción para esclavos fugados en la región. En 1797, después de la llamada Guerra Caribe (1795-1796) y debido a su resistencia y alianza con las fuerzas republicanas francesas (*brigands*), entre 2.000 y 5.000 caribes-negros prisioneros fueron deportados a la isla de Roatán y la costa caribeña de lo que hoy es Honduras, Guatemala y Belice. Posteriormente, los caribes-negros pelearon sucesivamente contra los miskitos e ingleses, y, reclutados más tarde por los realistas, se convirtieron en mercenarios contra las fuerzas de la Independencia (1814-1821).

síntesis de las insurgencias históricas contra la dominación colonial. Se supone que vivían

> en unas montañas llamadas Bahoruco, donde se refugiaban los *negros cimarrones* que huían de la esclavitud colonial y *algunos indios levantados contra la ocupación española* [...]. Los biembienes son seres salvajes [...]. Viven desnudos y de forma irracional, y emiten gruñidos como único lenguaje. Su aspecto es feo y desagradable [...]. Se asegura que entre los biembienes hay algunos que *comen carne humana* obtenida por *sacrificio*. Se llaman "*mondongos*" y tienen el pelo rojo amarillento (*Diccionario de mitos y leyendas*; énfasis mío).[13]

¿Es el Comegente un "negro incógnito de color muy claro, que parece indio" pero que es africano y tiene el pelo rojo amarillento como estos mondongos? La abundancia de la descripción étnica corresponde a una suerte de intento de dominio simbólico compensatorio. El Comegente es un peligro presente pero un sujeto ausente. El exceso de la descripción etno-teratológica del monstruo es inversamente proporcional a su visibilidad. El Comegente esquiva la mirada colonial; la letra es intento de conjuro de esa ausencia. A la vista están únicamente los signos "ininteligibles" del terror y la violencia. Nada se sabe de él a ciencia cierta; de allí, su otro sobrenombre: el "Negro incógnito". La escritura lo conjura. El incógnito es espectro; lo suyo es regresar acechar y asediar sin someterse a una sobrecodificación identitaria. Como señala Derrida, refiriéndose a la materialidad paradójica de los espectros, "el sujeto que asedia no es identificable, no se le puede ver, ni localizar, ni atribuir forma alguna; no se puede decidir en él entre la alucinación y la percepción, tan sólo hay desplazamientos, uno se siente mirado por aquello que uno no ve" (*Espectros* 154).

Los autos insertos en el "Certificado anunciativo" son una serie repetida e inane de requisitorias para la captura del "negro" esquivo. De abril de 1791 a febrero de 1793, la Real Audiencia repite la

---

13 "En esas montañas existen todavía esos hombres, semi-salvajes, conocidos con el nombre de vien-vien, nombre que se les ha dado porque ese es su grito ordinario; el único sonido articulado que se les ha oído. [...] Los vien-vien tienen extraordinaria agilidad; semejantes a monos trepan por las barrancas y las rocas más escarpadas" (Nouel en Mora Serrano 42; véase también Alfau Durán 9, 10).

orden de persecución por lo menos 14 veces[14] y en varios momentos culpa a las autoridades de La Vega cuyas pugnas impedían, según la Audiencia, el cumplimiento de la misma. Así, la Audiencia reconviene al alcalde de la hermandad, Josef de Albarado (encargado de la seguridad rural), y al sargento mayor o alguacil, Antonio de los Santos (autoridad de policía del pueblo), ordenándoles dejar a un lado sus "resentimientos particulares" y terminar con sus "disputas que sólo impiden la pronta execución de lo mandado" (autos, 15 y 21 de julio, 1791).[15] La Audiencia pide también que se solicite la ayuda de los hacendados, ordena la publicación de carteles y ofrece 50 pesos de recompensa (autos, 5 de agosto y 5 de octubre, 1791). El 2 de julio del siguiente año, este premio llegará a 200 pesos.[16] En noviembre de 1791, la Audiencia, "atónita" por la demora de las autoridades, ordena abrir un sumario por la muerte de la joven Francisca de la Antigua (ocurrida el 14 de agosto en San Luis) y pide a los alcaldes de la hermandad (so pena de ser "responsables de todos los perjuicios") que, como medida preventiva, establezcan un "dia fixo en la semana para que vayan a lavar a la fuentes o ríos las mujeres [...] y que nunca lo executen sin ser acompañadas".[17] La activa intervención de la Real Audiencia muestra hasta qué punto éste dejó de ser un asunto de policía y se convirtió en un asunto de Estado. Si nos atenemos a las quejas de la Real Audiencia, la principal razón para la no captura del Comegente serían las disputas entre el alcalde de la hermandad y el sargento mayor; sin embargo, más tarde, una mejor coordinación de las diligencias tampoco aseguró el éxito de la persecución.

---

14 Por ejemplo, el 30 de abril, 15 y 21 de julio, 5 de agosto, 5 de octubre y 2 de noviembre de 1791; 13 de enero, 29 de febrero, 27 de junio, 2 de julio, 5 de agosto, 18 de septiembre y 18 de diciembre de 1792 (en el "Certificado anunciativo"). Según Amézquita, los crímenes empezaron un año antes (en marzo de 1790), pero "Corrió todo el año sin novedad" hasta marzo de 1791.

15 "Certificado anunciativo" fols. 2r, 3v, sn. En el auto del 30 de abril de 1791, que ordena las diligencias de captura, la Audiencia señala que se reserva "proveer" más adelante "cerca de las quexas des entre el *Alc[ald]e de Hermandad* contra Don Antonio de los Santos, a quienes se previene[:] deven continuar cada uno por su parte las más activas diligencias en persecucion de d[ic]ho negro" ("Certificado anunciativo" fol. 2r, sn). El del 21 de julio de 1791, le ordena a Santos que "no debe denegar el auxilio que se le pida por el Alcalde" (fol. 3v, sn).

16 "Certificado anunciativo" fols. 4r, 5r, sn; y fol. 9v, sn.

17 Auto, 2 de noviembre de 1791, "Certificado" fol. 5v, sn.

Mientras Santo Domingo enfrentaba una verdadera ola de terror a causa del Comegente, la vecina colonia francesa de Saint Domingue se encontraba en medio de una insurrección de esclavos que llegaría a ser el reto más importante al colonialismo en el Atlántico. Como nos recuerda C. L. R. James, entre 1791 y 1804 una rebelión de esclavos —entre el 85 y el 90% de la población— devino una insurrección contracolonial en Saint Domingue, la colonia francesa más importante y acaso la más productiva del hemisferio. James señala que cerca de las dos terceras partes de las inversiones extranjeras de Francia estaban en la producción esclavista de azúcar, algodón, café, índigo y cacao en Saint Domingue. La Revolución haitiana se impuso a los criollos locales *grands blancs* y a los *affranchis* (mulatos libres, propietarios). Sus fuerzas vencieron a las tropas contrarrevolucionarias francesas, repelieron una invasión española y derrotaron una expedición británica de 60.000 soldados, 25.000 de los cuales murieron en la guerra y a causa de enfermedades (1793-1798). Los alzados de Saint Domingue forzaron la abolición de la esclavitud en Saint Domingue y en La Española (1801), y derrotaron luego a las tropas napoleónicas que pretendían restaurarla (1802-1803). Francia perdió cerca de 50.000 soldados en esa campaña. Finalmente, en 1804, surgió el Estado negro de Haití.[18]

Los crímenes que se describen en la relación de Amézquita y en los documentos del archivo —homicidios, violencia contra personas, "incendios de casas de campo, destrucción de labranzas y muertes de todas especies de animales", violación, mutilación sexual, robo de niños, posible canibalismo y actos de brujería— coinciden en gran medida con los imputados a los negros revolucionarios de Saint Domingue. Las autoridades de Santo Domingo comienzan a

18 España intentó, con la ayuda de los ingleses, "recuperar" la parte francesa, pero fue derrotada por las fuerzas de Toussaint Louverture (quien, por ello, fue nombrado gobernador general de Saint-Domingue por la República Francesa en 1796). Bajo control de Saint Domingue, Toussaint, desconociendo las instrucciones de Napoleón Bonaparte, invadió Santo Domingo y libertó a los esclavos (1801). En 1802, Napoleón envía un ejército para recuperar Saint Domingue, el cual es derrotado en 1804 por los revolucionarios bajo la dirección de Jean-Jacques Dessalines, quien declaró la independencia del Estado negro de Haití (1804). Para una relación historiográfica de la Revolución haitiana y del surgimiento de los Estados nación de Haití y República Dominicana, véase los trabajos de Mark Moya Pons.

relacionar, si bien de manera indirecta, al Comegente con la insurrección en Saint Domingue; se habla conjuntamente de la ola de crímenes irresueltos y de la insurrección, mencionándose una cosa a propósito de la otra. Fray Fernando Portillo, arzobispo de Santo Domingo, hace precisamente esto en una carta a la Corona de diciembre de 1791[19] en la que describe la zozobra general que se vivía en Santo Domingo ante las noticias de la revuelta en la parte francesa. Allí, expresa su creciente terror por los acontecimientos en marcha, manifiesta su desesperanza frente a los "partidos" que disputaban el poder en Saint Domingue[20] y acusa a los partidos de color de causar a los blancos "males atroces, quitándoles los Lugares, quemándoles riquísimas Posesiones, y la Vida a muchos, [...] con crudelísimas muertes, sin que tengan fuerzas para resistir" (549). A su eminencia le preocupaba más, en todo caso, la falta de "fuerzas para resistir" de la colonia española:

> el mal que imagino nos amenaza más de cerca es [...] la irrupción en nuestras tierras de cuatrocientos mil Negros de la Colonia. [...] Ellos son unos Esclavos que han muerto a los mas de sus Amos, y les han quemado sus riquísimas Posesiones, [lo] que les hará dentro de poco sentir hambre, cuando hayan acabado de comer [...]. Ellos se han habituado al robo, al asasinato, al más desenbuelto livertinage, vicios a que inclina su educación [...] ¿Es creíble que permanecerá esa multitud encerrada en la Colonia [francesa], cuando no tengan en ella que comer? (551, 552).

Según el prelado, estos rebeldes hambrientos se instalarían en los montes formando "manieles" (o enclaves de cimarrones)[21], a los

19 Carta a SM, sin fecha, pero presumiblemente del 20 y 21 de diciembre de 1791. En una carta posterior, Portillo cita ésta: "yo, previendo estas resultas muy desde el principio de la revolución, propuse en el primer informe hecho a S.M. desde la ciudad de Santiago, con fecha de 20 y 21 de diciembre de 1791, el destino de Saona..." (631).

20 Portillo criticaba la desidia de los blancos, se mostraba cauto frente a los mulatos y repudiaba el partido de los negros: "El partido de los Negros no tiene más enemigos que los de su libertad, y los que impidan su ocio, en borracheras y ladronicios; y así, deben suponerse nuestros enemigos, siempre que intentemos, no digo oprimir, sino moderarles estos vicios que constituyen su carácter" (549).

21 "En Santo Domingo se conocía por 'maniel' a un asentamiento constituido por personas que vivían al margen de las instituciones coloniales, principalmente esclavos fugitivos, aunque también contrabandistas, personas sin residencia fija o fugitivos de la justicia, ubicado en un territorio de difícil acceso, por lo general, en las sierras que jalonan buena parte de la geografía dominicana" (Belmonte Postigo 814).

que acudirían "los que hoy son nuestros Esclavos [...] por cualquier motibo, o mero capricho de su vil inhumana crueldad [...], o solamente por liberarse de su esclavitud"; y "será pues —decía— cada uno de nuestros Montes un campo enemigo con un Exercito atrincherado", de manera que, tarde o temprano, "[seríamos] precisados a ser nosotros sus Esclavos [...] y havrían [...] de reducirnos a nosotros mismos" (552, 553). Al menor indicio de resistencia, la fuerza de trabajo —consumida por el colonialismo y el capitalismo— amenaza con devorarlo todo.[22] La referencia a los manieles es, sin embargo, una advertencia respecto de sujetos libres y al margen de la soberanía efectiva de las autoridades coloniales (i.e., cimarrones). Los manieles no eran nuevos en Santo Domingo; dichas comunidades alzadas existían desde el siglo XVI y, de hecho, justo antes de la revuelta haitiana se adelantaban negociaciones para la reducción del maniel de Bahoruco (en la frontera entre Santo Domingo

22 En los relatos de la modernidad colonial, el hambre de los esclavos y los obreros se supone enorme y su violencia, ciclópea y salvaje. Se los imagina siempre dispuestos a comerse la comida de su amo, a matarlo y a violar a su esposa e hijas. La explotación reduplicada del trabajo no se reconoce en el apetito que, en cambio, se imputa a los sujetos que consume. La lógica del capitalismo promueve la asociación simbólica de los esclavos y luego de los obreros con la monstruosidad y el canibalismo en una paradójica antífrasis política que llama caníbal a quien, de hecho, es devorado por el capital. Mientras los esclavos y luego los trabajadores eran consumidos por las plantaciones, reducidos a pedazos de humanidad (y denominados *cabezas*, *piezas*, *mano de obra*, *brazos*, *músculos*), los temores a la insurrección de las fuerzas de trabajo se expresaban con imágenes como la decapitación, el robo y sacrificio diabólico de niños, la mutilación sexual, la violación de mujeres, la quema de medios de producción y mercancías, el degüello de los administradores de las plantaciones, la dominación zombi y el canibalismo. Marx distinguió entre el *consumo productivo* que el trabajador hace de los medios de producción, logrando un producto con mayor valor que los medios consumidos, y el *consumo individual*, que es el que el trabajador realiza como ser vivo para proveerse de los medios de su subsistencia y de su familia. Ambos consumos mantienen el sistema productivo funcionando. Marx afirma que el consumo individual está subsumido dentro del productivo: al atender su subsistencia el trabajador se mantiene en condiciones de seguir trabajando, de manera que su consumo individual simplemente forma parte del consumo productivo de los medios de producción. El consumo individual reproduce la fuerza de trabajo: "los músculos, nervios, huesos y cerebros de los trabajadores", carne humana que es consumida por el capital en la explotación del trabajo. El sistema funciona como las cadenas invisibles de la esclavitud; "la apariencia de independencia se mantiene por los cambios en la persona individual del patrono y por la ficción legal de un contrato" (*Capital* 717-719).

y Saint Domingue) (Belmonte Postigo 813-840). Lo nuevo es la triunfante insurgencia en el lado francés y la posibilidad de una alianza entre los sujetos soberanos del maniel y los emancipados de la colonia vecina.

El prelado temía la posibilidad de una invasión (que en efecto ocurriría poco después, 1801, 1805) y de una insurrección de los propios esclavos en Santo Domingo. Para señalar la impotencia y debilidad de la colonia española frente a esta amenaza, Portillo trae a colación precisamente el ejemplo del Comegente:

> Ahora diré a V.M. que [...] en este caso y desgracia que temo próxima no bastarían para remediarla, o contenerla grandes Exércitos [...]. De lo que no es mala prueba (bien que lastimosa) la que está ofreciendo [...un] solo Negro más cruel y desnaturalizado que las Fieras mismas [...] que refugiado en un Monte [...] de los Macorizes a esta Ciudad, se presenta desvergonzadamente en sus inmediaciones, y [en] las de los otros pueblos [y] observa, a las Mujeres, las hiere, y mata cruelmente y haciendo horribles estos homicidios las goza cuando mismo están expirando. Por aviso que desde los Macorizes di al presidente, renovó [éste] l[a]s Órdenes más fuertes para su Captura; y con el motibo de la muerte cruel que ha pocos días executó en las inmediaciones de esta Ciudad en una Hermosa Doncella de catorce años a la Audiencia [dio él] sus órdenes para la prisión de este infame, ampliándola con el Salvo conducto para matarlo, y aprovando una considerable suma que ofrece la Ciudad de la Vega a quien lo entregare muerto; y sin embargo, de todos, ni soldados ni no soldados se atreve a embestirle, aun cuando se trata de un Reo que no tiene más armas que un Machete y un Asador, y [pese a] ser [éste] tan cobarde que más de una vez le ha hecho huir una muger por defender a su hija con el arma de un solo cántaro que llevaba en la mano. El permanece matando mugeres, y [...] últimamente mató a traición un hombre (553, 554).

La relación entre el Comegente y la revuelta de negros en Saint Domingue no es directa: el Comegente, por ahora, es apenas un síntoma de la debilidad de la colonia española para defenderse de la invasión de los negros vecinos. Por otra parte, hay que darle crédito al arzobispo por una diagnosis acertada de la situación política. Él atisba el fin de la esclavitud y predice que la insurrección no podrá ser contenida por ejército alguno. Entiende, además, que (aparte de las rencillas de las autoridades locales) hay otra razón para la falta de éxito de la persecución del Comegente: el "temeroso" criminal

es temido por aquellos que se suponen superiores en fuerzas, pero a quienes el terror reduce. El arzobispo acusa a los criollos de falta de "ánimas y fuerzas" frente "a quien les mata e infama a sus hijas, mujeres y esclavos", un "hombre casi desnudo, desarmado y cobarde" (554). Según el prelado, fue tanto el pavor de los criollos, que le pidieron hacer una "solemne rogativa para que Dios les cogiera y entregara preso al Negro". Querían, en otras palabras, que Dios les sirviera de alguacil. Portillo, escandalizado, dice que se negó con "tanta energía a los Diputados, que [éstos] se avergonzaron de haberme pasado tal súplica" (554). La queja del prelado respecto de la cobardía de los criollos es significativa en otro sentido: a las violaciones y mutilaciones sexuales del Comegente, se suma la pérdida del honor criollo. Mediante el terror, el Comegente —"desnudo, desarmado y cobarde"— emascula simbólicamente a sus perseguidores.

La cacería del Comegente es infructuosa; para alarma de las autoridades, los crímenes se multiplican y extienden a varias regiones (Cotuí, Cibao, Moca), por lo que la Real Audiencia forma su propia tropa (29 de febrero, 1792), la cual —si mejor organizada y con mejores armas— no tuvo mejores resultados. Según la relación de Amézquita, a mediados de 1792, dos mil hombres perseguían sin éxito al criminal (14). Otras fuentes hablan de mil.[23] Una cosa es el fracaso de una tropa de cincuenta hombres y otra el de un ejército de mil o dos mil que persigue a un negro con "calsones de listado rosado" y un machete. El fracaso de las autoridades promueve en la población el entendido de que el Comegente es un poderoso brujo. La Real Audiencia debe refutar el rumor de "ser [el Comegente] mágico como han imaginado; de cuyo error deven desengañar al común de las gentes por ser ageno a la Creencia cristiana" (auto, 27 de junio, 1792).[24] Finalmente, el 4 de abril de 1793, la Real Audiencia comisiona a uno de los suyos, el decano Pedro Catani,

23 El testimonio de la Real Audiencia el año siguiente dice que cerca de "mil hombres [...estaban] ocupados" en la persecución, "sin que se haya podido hasta ahora descubrirse a este malhechor" ("Certificado anunciativo" fol. 2r, sn, "La Real Audiencia de Santo Domingo pone en noticia de SM los extraordinarios casos de muertos, heridos, y robos acahecidos desde principios de abril del año pasado de [17]91", 25 de abril 25, 1793. AGI, Santo Domingo 998).

24 "Certificado anunciativo" fols. 8v y 9r, sn.

para capturar al "Negro incógnito". Catani sería el más asiduo perseguidor del Comegente.

3. Catani, los pueblos-panópticos y la plebe soberana

Pedro Catani (1739-ca.1815), abogado ilustrado barcelonés con práctica en sofocar revueltas, había llegado a Santo Domingo en 1784 de la Nueva Granada, en donde había participado como comandante general de armas en la "pacificación" de la Insurrección de los comuneros de 1781.[25]

En 1788, siendo presidente interino de la Real Audiencia de Santo Domingo,[26] Catani había elaborado un detallado informe al ministro del Despacho de Gracia y Justicia de Indias sobre Santo Domingo, su "estado, población, producciones y medios de su fomento" (fol. 1r, sn). El reporte contiene las quejas y materias típicas de estos documentos ilustrados de la época borbónica (sobre contrabando, erario público, impuestos, recursos naturales y vías de comunicación), y es fundamentalmente un documento "represen-

25 Pedro Catani, abogado de los Reales Consejos, fue nombrado oidor de la Audiencia de Santa Fe (Bogotá) en noviembre de 1778. Tomó posesión el 28 de septiembre de 1779 (Catani, "Carta de P. Catani al Virrey", 20 de febrero de 1779, fol. 878; "Comunicación al virrey", 30 de septiembre de 1779, fol. 62). El 15 de mayo de 1781 fue nombrado comandante general de la plaza de Santa Fe, a cargo de organizar las milicias para la defensa y control de la ciudad frente a la insurrección de los comuneros del Socorro, quienes planeaban tomarse la capital (Phelan 157-158). Catani estuvo a cargo de la defensa y control de Santa Fe y participó en la "Aprobación y juramento de las capitulaciones" para la paz con los insurrectos (7 de junio de 1781). "Poco después, él mismo intervino en la 'Anulación' de esas capitulaciones, revocando unilateralmente el armisticio con los comuneros (Real Audiencia, 18 de marzo de 1782), e incluso, firmó la sentencia que ordenó el suplicio y descuartizamiento de los líderes de la insurrección (30 de enero de 1782)" (Jáuregui y Solodkow, "Biopolítica colonial" 142, 143).

26 Pedro Catani fue presidente interino de la Audiencia del 4 de junio al 15 de septiembre de 1788. Véase Catani ("Don Pedro Catani participa", 4 de junio de 1788, 54); Real Audiencia de Santo Domingo ("Audiencia governadora [...] participa el fallecimiento del Brigadier", 4 de junio de 1788, 55-56); Joaquín García ("Comunicación", 25 de junio de 1788, 56-57); Catani ("El Presidente y Capitán [...] informa" a don Antonio Porlier, 25 de junio de 1788, 58-63); José L. Sáez (450-452); Raymundo González "Dos relaciones" (183); y Ruth Torres Agudo (234).

tativo del proceso fallido de la modernización borbónica de la economía dominicana en las últimas décadas del siglo XVIII", cuando se había querido emular la vecina colonia de Saint-Domingue[27], o seguir el modelo de desarrollo agrario azucarero cubano.[28] El informe contiene, además, una suerte de compendio de las preocupaciones biopolíticas coloniales respecto de la eventual importación de esclavos que el ansiado proyecto de desarrollo agrícola requería, y —más importante aún— señala el desafío a la "gubernamentalidad colonial que representaban los libertos, los cimarrones y otros sectores de la población que Catani llama 'la 'plebe [...] que habita los campos'".[29] Catani pedía una política real favorable a la importación de esclavos para fomentar la explotación agraria, e indicaba

27 Los primeros cultivos de caña de azúcar se hicieron en La Española después de la llegada de Cristóbal Colón, y el primer ingenio data de 1515. Hacia 1527 habían ya 26 ingenios y "casi todos los pobladores de La Española, excepto en las fincas ganaderas de la parte oeste de La Vega y de la región noroeste, estaban participando, directa o indirectamente de la economía azucarera" (Cuevas 5-11). En 1570 el número de e ingenios llega a 60. En 1580 se exportaron a Sevilla 86.000 arrobas de azúcar; si se consideran otros puertos, así como el consumo interno y el contrabando, la producción total puede estimarse en 100.000 arrobas (Cassá, *Historia social* 1: 68; Río 49). Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII apenas se producía azúcar para el consumo interno de la colonia. El azúcar había sido el "principal cultivo de la isla desde los tiempos de la conquista", pero "la falta de mano de obra y de utensilios apropiados hizo decaer la economía azucarera, aunque en la segunda mitad del XVIII renació tímidamente al amparo del impulso que se pretendió dar a la agricultura en esta época" (Rosario Sevilla Soler, "G. Santo Domingo" 653). En 1760 había apenas 20 ingenios y trapiches y 600 esclavos dedicados a la producción de azúcar en Santo Domingo (Cassá, *Historia social* 1: 68, 79, 123). Mientras tanto, Saint-Domingue contaba con unas 600 plantaciones y exportaba más de 72 millones de libras de azúcar morena y 51 millones de azúcar blanca (James 45; Ely 77-82; García Molina 13); hacia 1789, en vísperas de la Revolución, la colonia francesa, con cerca de medio millón de esclavos, exportaba más de 140 millones de libras de azúcar (Guerra y Sánchez 237; Cassá, *Historia social* 1: 123).

28 Jáuregui y Solodkow, "Biopolítica colonial" (140-168). En 1760 la industria azucarera de Cuba produjo aproximadamente 4.500 toneladas de azúcar (García Molina 13). Entre 1764 y 1769 la exportación anual de azúcar cubana fue de 480.000 arrobas o 12 millones de libras, y entre 1786 y 1790 alcanzó 1.090.438 arrobas o 27 millones de libras (Ely 107-108; véase también Moreno Fraginals 15-19).

29 Informe de Pedro Catani, 15 de noviembre de 1788 (AGI, Santo Domingo 968). Cito la edición que hice de este texto con David Solodkow, "Informe del oidor Pedro Catani sobre el estado y fomento de Santo Domingo" en *Perífrasis*.

la necesidad de acumulación de capital y de vigilancia de los negros libertos:

> La introducción de mil y quinientos negros de cuenta de su Magestad, a precios cómmodos, y la libre entrada de los que introduzcan los vezinos, y de los utencillos de agricultura, es verdaderamente digna del benigno y piadoso corazón de su Magestad, y de su Paternal amor para con sus vazallos; Pero esta gracia, que en otras circunstancias sería de la maior magnitud, en esta Isla, será sin efecto para su fomento.
>
> *No hai en ella caudales* para su satisfacción, ni aun con los plazos señalados; y aun quando pudiese en algún modo facilitarse su compra, tendrían aquellos negros el mismo destino que los demás que hai en la Isla [...] y nunca se lograría por este medio el fomento.
>
> Para formar un Ingenio en buen estado, se nececitan de ciento o doscientos negros. Nada tenemos todavía. [...] En fin Señor, me parece que toda gracia será sin efecto, siempre que no se corrija el *vizio radical de la constitución* [de éstos] (176, 177; énfasis mío).

Las solicitudes de incremento de la mano de obra esclava eran de vieja data.[30] El rey ya había accedido a estas peticiones dos años antes del reporte de Catani en la primera y quinta cláusulas o "gracias" de la real cédula del 12 de abril de 1786, concediendo a los vecinos de Santo Domingo "la libertad absoluta de introducir negros en ella sin limitación de número, ni permitir se exija el más mínimo derecho a su entrada, [...] siempre que se destinen a las labores del campo"; asimismo, el rey decidó ofrecer esclavos a crédito: "proveer a sus hacendados los mil y quinientos negros que han pedido, esperándoles dos años por el precio bien cómodo" (401-402). La quinta gracia concedía, además, el libre comercio de herramientas agrícolas y maquinaria "para la fábrica de azúcares y añiles" (403). La real cédula del 28 de febrero de 1789 —respondiendo a quejas como la de Catani— concedió "libertad para el

30 Por ejemplo, el 18 de enero de 1767, el gobernador y capitán general de la isla de La Española, don Manuel de Arlor, había propuesto que —para fomento de "la producción de azúcar, cacao, añil, café, algodón, y otros frutos"— era necesario "remitir mil y quinientos negros de cuenta de [la] Real Hacienda en tres años seguidos", así como la libre importación de herramientas (citado en la "Real Cedula del 12 de abril de 1786" 398).

comercio de negros", tanto a españoles como a extranjeros, con el objetivo de fomentar la agricultura y atender la necesidad de "brazos" que ésta requería. El papel del Estado en el comercio de esclavos se reducía a "evitar el contrabando", asegurarse que los negros se destinen a la agricultura y no al servicio doméstico y controlar la calidad de los mismos: "zelar que los Negros sean de buenas castas, y calidades" (fols. 1r y 2r, sn). Sin embargo, como Catani apunta, el fomento de la isla no solo requeriría de negros (ésta era apenas una parte del problema), sino de suficiente capital ("caudales"), buen gobierno de la población y la enmienda del "vizio radical de la constitución" (raza) de ciertos sectores: "Los negros, por su constitución son flojos, perezosos, e inaplicados. Su naturaleza, el clima y temperamento cálido de esta Isla, influye también a estos efectos" (179). Catani se queja de la "naturaleza" constitutiva de los negros y, en especial, de la ociosidad de la plebe, que incluía a los numerosos libertos de la isla. Según él, esta población no necesitaba trabajar dada la riqueza natural de la tierra; y los esclavos, por su parte, compraban con facilidad su libertad con fondos habidos mediante robos y ahorros, y terminaban sumándose a la plebe insolente y ociosa:

> La facilidad que tiene para su sustento la Plebe [...] que habita en los campos, con las raízes que producen, y con la caza de los animales silvestres, [...] de que abundan los montes, *les hace olvidar el trabajo del cultivo y vivir en una perpetua ociocidad*.
>
> El *execivo número de estos livertos* [...] es uno de los vizios radicales del atrazo de la agricultura. Esto nace de la facilidad de conseguir la livertad los esclavos [...]. Se esfuerzan éstos en el trabajo, o lo que es más común en robar, y otros exezos a fin de conseguir el dinero suficiente para su livertad; se les concede; y luego se consideran unos *hombres con total independencia*; De ésta nace la sobervia y altivéz, que en parte les es genial; De ésta la pereza y ociocidad; y de ésta todos los demás vizios que le son consequentes, y naturales.
>
> Estos mismos libertos, suelen arrendar un pedazo de tierra [...y] para pagar el arrendamiento, y mantenerse destruyen con sus robos las haciendas vezinas, aniquilan sus ganados, y causan mil otros perjuicios sin que sea fácil el remedio [...] porque son tantos en número, que era [i.e., sería] *preciso una persecución y extinción general* ("Informe del oidor Pedro Catani" [1788] 177, 178; énfasis mío).

Catani pretende el gobierno, control y disciplinamiento de los negros libres y campesinos independientes. Para él, esta población representaba una suerte de exterioridad respecto de la vigilancia y dominio de las autoridades coloniales y hacendados, un peligro para la estabilidad política, y un impedimento para la acumulación de capital (pues estos sujetos se sustraían a la explotación laboral de las haciendas). Según el historiador dominicano Raymundo González, se trataba de un campesinado relativamente independiente, formado de negros y mulatos libres y semisedentarios, dedicados a una variedad de actividades que iban de la agricultura de subsistencia (conucos) y la caza de animales cimarrones (monteros), a formas de vida más sencillas como la recolección y el pequeño hurto (maroteros); "[f]undamentos comunes a estos modos de vida fueron su autonomía con respecto al mercado y su noción de propiedad en cuanto 'acceso libre a la tierra'. [...E]ran ajenos al concepto moderno de economía, asociado al mercado capitalista en expansión" (González, "Ideología" 29-31). A estos sectores campesinos deben sumarse las comunidades de esclavos fugados o cimarrones y otros grupos activamente al margen de la ley que Carlos Esteban Deive llamó apropiadamente "los guerrilleros negros" (*Los guerrilleros* 11-17, 181-190; Jáuregui y Solodkow 140-168). El plan de Catani corresponde a un moderno sistema anatomo-político de *vigilar* y *castigar*, pero también a un programa biopolítico de sujeción, manejo y gestión de la población:

> Dos remedios pueden correguir este abuzo. El primero *cohartar las livertades*. El segundo, más suave a la esclavitud consiste en que se formen *nuevas poblaciones* a regulares distancias de las antiguas; se reduzgan a ellas todos los negros, y mulatos libres, que viven exparcidos en los campos [...], agregando a d[ic]has poblaciones los negros y mulatos, q[u]e se liverten; Pero estas poblaciones, no deverán exeder de cien vezinos (*su crecido número podría traher perjudiciales concequencias*) poniéndose en cada pueblo uno o más sugetos de probidad que los govierne, y administre justicia, y [los] haga aplicar al trabajo y agricultura.
>
> [...] Serían necesarias pues en aquellos pueblos, ordenanzas, dispociciones, y severidad para *desterrar la pereza y ociocidad, y exitar la aplicación al trabajo*. [...E]l buen orden en la formación de los pueblos, la reunión de familias, e indibiduos en ellos, y una *celosa vigilancia* del Magistrado en corregirlos, castigando los vizios, la inación, e inapli-

> cación, podría solo en ellos producir los efectos favorables de la aplicación.
>
> [...] Estas familias e Indibiduos aplicados, harían producir frutos a la tierra, que permitirían con el tiempo su extracción. Con la multiplicación de estas familias *tendrían los Hacendados Jornaleros de quién[es] valerse,* que con sus esclavos contribuirían al fomento de sus haciendas, adelantarían algo sus cosechas, con ellas aumentarían su caudal, y en pocos años se formarían Ingenios, y otras plantaciones, que harían feliz la Ysla ("Informe del oidor Pedro Catani" 178, 179; énfasis mío).

La preocupación del discurso colonial por la pereza corresponde a un recurrido estereotipo etnográfico, pero también alude a prácticas de resistencia a la apropiación del trabajo que como veremos son relevantes al caso del Negro Comegente. Según Francisco Vázquez García, a partir del siglo XVII el imperio español comienza a entender la *población* como un recurso económico susceptible de fomento y, consecuentemente, un espacio de intervención (133-155). Creo que ese designio biopolítico colonial es incluso anterior. De cualquier manera, la pereza, el ocio y la vagancia son estorbos de la producción y el fomento; es decir, problemas públicos que conciernen al Estado. El discurso contra la pereza, pese a su tono moral, corresponde propiamente al ámbito de la economía política y el gobierno tanto de los individuos (anatomopolítica) como de la población (biopolítica). El plan de Catani de 1788 consiste en la reducción de la población de libertos "enmontados" a poblados bajo celosa vigilancia y gobierno, para su eventual conversión en jornaleros sujetos al régimen de la hacienda; todo esto con el fin de explotar armoniosamente el trabajo esclavo y libre, ampliar y modernizar los ingenios, y alcanzar la ansiada acumulación de capital ("aumentarían el caudal") que Catani equipara con la felicidad de la isla.

Tres años antes de Catani, el intelectual criollo Antonio Sánchez Valverde (1729-1790) elaboró un informe muy detallado sobre "el valor de la isla Española, y utilidades, que de ella puede sacar su monarquía" (1785), en el cual, como Catani, se refería a la despoblación, el contrabando, la explotación irracional de los recursos naturales (como la caoba), los inconvenientes de la ganadería y, sobre todo, el estado paupérrimo de la agricultura, respecto a

lo cual señaló: "no tenemos Negros como ellos" [los franceses] ni "utensilios, y faltan las proporciones de Comercio" (28, 44); esto es: no hay mano de obra, ni capital, ni mercado. El desarrollo de una economía agraria y esclavista, y el estímulo del comercio y la industria, lograría —dice Sánchez Valverde— la "felicidad de la Nación" (206).

Como señala Marx, "los métodos de la acumulación primitiva son todo menos idílicos" y su historia está escrita en "letras de sangre y fuego". La acumulación de capital requiere de la disponibilidad irrestricta de la fuerza laboral, lo cual, a su vez, exige la violenta escisión entre el trabajador y los medios de producción (*Capital* I, 873-875). Parafraseando a Marx, Catani quería "conquistar las fuerzas de trabajo para la agricultura capitalista" para "crear el suministro de proletarios 'libres' y proscritos" (i.e., sin derechos). Los pueblos panópticos de Catani serían el primer paso en esa dirección. La plebe y los negros libertos se convertirían en jornaleros, vendedores de su trabajo: su vida inútil y salvaje sería transformada en vida productiva. La administración borbónica había intentado antes, mediante diversas medidas más o menos inanes, la vigilancia y sujeción laboral de los libertos y la reducción de negros libres y campesinos en poblados.[31] Por ejemplo, en 1784 —a propósito del proyecto del "Código de Leyes u ordenanzas para el gobierno económico, político y moral de los negros desta Isla" (para la regulación de la explotación del trabajo esclavo)[32]—, el militar Joaquín García planteaba a la Real Audiencia un sistema de control panóptico:

---

31 Entre las propuestas de solución de la "dispersión rural" mediante la conscripción en poblados "[c]abe mencionar dos ocasiones sobresalientes: la primera, a propósito de la Junta de fomento mandada a formar por el Rey mediante real cédula de octubre de 1769, cuyas conclusiones se remitieron a la corona en el año de 1772 por el gobernador Joseph Solano. La segunda, para la confección del proyecto de *Código Negro* que la Corona encargara [...] por otra real cédula de diciembre [23] de 1783. En ambas ocasiones, las respuestas desde la Metrópoli fueron limitadas o posponían las soluciones; evadían la cuestión principal, que refería a la necesidad de una reforma rural que abarcara a los campesinos arcaicos, cuyo número se consideraba excesivo y su presencia creciente, como una amenaza del orden colonial" (González, "Hay tres clases" 18).

32 La "Corona española venía proyectando la elaboración de tal Código desde que la parte occidental (francesa) de Santo Domingo iniciara su gran desarrollo económico, gracias al extraordinario aumento de sus esclavos, que eran sostenidos y dominados, se decía, gracias al Código Negro francés" (Lucena Salmoral 118).

> Un padrón general bien hecho en cada pueblo con todas las distinciones necesarias, mediante un formulario que sirva de pauta a todos para la uniformidad y una división de los campos en partidos, de fácil conocimiento y manejo [...] facilitarán a la primera potestad y a las subalternas de cada pueblo un perfecto conocimiento de todo [...]. Por medio de éste o semejante establecimiento de barrios y partidos nada habrá que se oculte a la potestad local [...] La misma vigilancia en todas partes evitará la fuga y abrigo de negros esclavos, de vagos y desertores (*Código Negro* 95).

Don Francisco Cabral, comentando el mismo proyecto, proponía a la Real Audiencia un sistema de "marca de hierro" de los negros libres para poder identificarlos y distinguirlos de los fugados (*Código* 108). Andrés de Heredia señalaba que para alcanzar "la prosperidad que envidiamos en los franceses de esta Isla" era necesario solucionar el problema de "la pereza y licenciosa vida de los libertos", tan numerosos como los esclavos, a quienes considera perjudiciales "brazos inútiles" (112, 113). El proyecto colonial al servicio de la acumulación de capital aspiraba a la vigilancia total, al "ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas" (Foucault, *Vigilar* 178).[33] En Santo Domingo, en la segunda mitad del siglo XVIII, el mencionado proyecto de "vigilancia en todas partes" y "perfecto conocimiento de todo", así como el plan biopolítico de modificación de las formas de vida improductiva y *conquista* de las fuerzas de trabajo por parte del Estado, eran aspiraciones ilustradas muy lejanas de las realidades políticas.

Catani seguía las ideas de economistas españoles como Bernardo Ward (?-ca. 1779) y Pedro Rodríguez Campomanes (1723-1802),[34] para quienes la gestión biopolítica de la vida improductiva era pre-

---

33 Por *sistema panóptico colonial* me refiero a la implementación de una serie de dispositivos de coerción "por el juego de la mirada" en el que "se hacen claramente visibles" los sujetos sobre quienes se *pretende* control (Foucault, *Vigilar y castigar* 175).

34 Esta pretensión propiamente biopolítica de gobierno había sido propuesta por Bernardo Ward, consejero real y ministro de la Real Junta de Comercio y Moneda, quien sostuvo que la "conquista más ventajosa" que podría acometer España no era la de territorios, sino la de la población "improductiva" (58). Tal conquista convertiría dicha población ociosa al trabajo agrario. En el mismo sentido, Campomanes veía en la población "numerosa y destinada" (esto es, aplicada al trabajo), "el mayor bien de un estado, y el fundamento de su verdadero poder" y recomendaba "aprovechar en lo posible a los vagos, y delincuentes" y hasta usar prisioneros en las colonias (cxxxvi, cxxxvii). Sobre este particular consúltese el magnífico trabajo de Vázquez García.

rrequisito de la acumulación de capital, el progreso y la prosperidad económica y política. Sin embargo, repetimos, el capitalismo agrario en Santo Domingo era apenas un proyecto en ciernes y rodeado de mil dificultades. Mientras en Saint Domingue la industria azucarera producía no solo la dulce mercancía, sino también a los primeros proletarios de la modernidad,[35] en Santo Domingo, la falta de esclavos y de capital, y la relativa autonomía de sectores insumisos de la población rural conspiraban contra el proyecto ilustrado agrocapitalista. Catani no lidiaba con proletarios desposeídos, sino con sujetos soberanos —"hombres con total independencia"— que en la práctica se sustraían a la vigilancia y a la explotación del trabajo; entre ellos, los cimarrones, los campesinos independientes, los negros libertos, los vagos y cuatreros, y —cinco años más tarde— el esquivo Comegente o Negro incógnito.

4. *(Dis)funcionalidad colonial.* Catani *vs.* el Negro Comegente

A finales de 1791 y comienzos de 1792, el Comegente seguía haciendo de las suyas. Las autoridades, en estado de pánico, eran

35 Para historiadores como Roberto Cassá, la ausencia de trabajo asalariado y de relaciones contractuales con los trabajadores en las plantaciones de Saint Domingue implica que el sistema de producción colonial allí no habría sido capitalista (124). Sin embargo como han señalado C.R.L. James e Immanuel Wallerstein, las relaciones forzadas de trabajo y la intensiva explotación esclavista en las economías coloniales fue central en el proceso de acumulación originaria de capital y en la formación del moderno sistema-mundo. El capitalismo no es incompatible con la explotación extracontractual o forzada del trabajo. Lo que define el sistema de Saint Domingue es la interconexión colonial periférica de la economía azucarera con el capitalismo agrario transnacional, así como el modelo de la plantación comercial de larga escala que implica la extracción de plusvalía, la gran acumulación de capital, la desposesión y explotación de los trabajadores en condiciones de mera reproducción de la vida (reproducción de sus cuerpos y de sí mismos como mano de obra), y la correspondiente resistencia organizada de las masas de trabajadores. La esclavitud del capitalismo agrario colonial es un anacronismo funcional del capitalismo moderno, como el propio Marx intuía en el primer prólogo de su *Capital*: "Además de las miserias modernas, nos siguen oprimiendo toda una serie de males heredados resultado de supervivencias de modos arcaicos de producción, con su inevitable secuela de anacronismos sociales y políticos" (91). Véase Jauregui y Solodkow ("Biopolítica colonial" 147).

incapaces de capturarlo y el arzobispo acusaba de cobardía a los criollos al tiempo que temía una posible invasión de esclavos de la colonia vecina. A partir de junio de 1792, empieza a sospecharse que el criminal no está solo; que cuenta con ayuda. Entre fines de junio y principios de julio, se menciona la posibilidad de "personas encubridoras y cooperantes", de "otros cómplices" y "auxiliantes para las atrosidades y crueldades que comete el citado negro".[36] A partir de entonces, puede notarse el incremento paulatino del uso del plural para referirse al Comegente (i.e., "malhechores", "perversa gente", etc.). Durante la segunda mitad de 1792, la Real Audiencia delinea un "nuevo plan" que parece tener como objetivo, antes que aprehender a un delincuente, controlar la población y evitar la posible infiltración de negros de la colonia francesa. La Audiencia ordenó que "se aprehendiesen todas aquellas personas especialmente negros" contra quienes hubiera "la más leve sospecha remitiéndolas a estas Reales cárceles despues de haverlas examinado [...] particularmente a los negros extrangeros" y "errantes" (17 de septiembre, 1792),[37] los "negros que parecieren errantes y distraídos" (19 de septiembre, 1792) y "otros negros o qualesquiera otras personas bagamundas sin oficio ni destino para corregir y castigarlos y aplicar a cada uno al servicio para que sea apto" (27 de febrero, 1793).[38]

A comienzos de 1793, nuevas fechorías en las cercanías de la capital aumentan la alarma entre las autoridades dominicanas y los hacendados. Como dijimos, el 4 de abril de 1793, la Real Audiencia comisiona a Pedro Catani para tomar todas las medidas necesarias para "la pricion [...y] el descubrimiento de otros malhechores" y para "exterminar todas las personas sospechosas", lo que incluía organizar una tropa "arreglada como milicia" e impedir el "tránsito de esta malvada gente y prender [...] a todos los que no fuesen co-

36 Autos, 27 de junio y 2 de julio de 1792 en el "Certificado anunciativo" (fols. 8 r, 9v, sn).

37 Auto en pieza anexa a la Carta de la Real Audiencia a SM de abril 25 de 1793: "Testimonio de auto acordado por la Real Audiencia de Santo Domingo [...] reencargando a las justicias de su districto la prision del Negro incógnito", 17 de septiembre, 1792 (fol. 1r, sn).

38 "Testimonio del auto acordado por la Real Audiencia de Sto. Domingo previniendo...", 27 de febrero de 1792, en cuaderno anexo a la Carta la Real Audiencia a SM, 25 de abril de 1793, AGI Santo Domingo 998, anexo (fol. 2r, sn).

nocidos". El lenguaje y amplio espectro de la comisión indican no un solo criminal, sino varios "sanguinarios atroses y malvados hombres".[39] Días después, la Real Audiencia reconoce explícitamente el caso del Comegente como un problema social: "Comprendió esta Audiencia que no era dable, o regular que un hombre solo cometiese tantas maldades con tanto seguro persiguiéndole, como le perseguían centenares de hombres".[40] Esta visión es la misma del propio Catani desde las primeras líneas de su informe del 25 de mayo de 1793,[41] el cual abre con la enumeración de los antecedentes de su comisión; a saber: "la noticia de vn Negro Sanguinario que en otros parages de la Isla havía perpetrado atrocidades, [y que] se hallaba en esta jurisdicción, y que otros cimarrones la infestaban", así como "las muertes de tres negros y viejos acaecidas en un sitio llamado la Furnia" (fol. 1r, sn). Catani está convencido de que no lidia con un criminal, sino con varios; su informe habla de "malhechores", "reos" y "malvados que infestaban aquellos lugares". El oidor forma su tropa con hombres del Regimiento Cantabria y sale a investigar los homicidios en la Furnia, caso "del que no fue posible —dice— averiguar sus autores, porque ni tuvo testigo de vista, ni quien diese noticia del caso, ni indicio de persona determinada" (fol. 2r, sn). Mientras tanto, los hacendados financian tres cuadrillas adicionales para hacer rondas y detener sospechosos sin resultados mejores.[42]

---

39 "Testimonio del auto acordado por la Real Audiencia de Sto. Domingo en que comisiona al señor Decano D. Pedro Catani p[ar]a la averiguación de las muertes de dos negras y un negro hechas en inmediaciones desta ciudad", 4 de abril de 1793, AGI Santo Domingo 998: cuaderno anexo a la Carta la Real Audiencia a SM, 25 de abril de 1793 (fol. 2r, sn).

40 "La Real Audiencia de Santo Domingo pone en noticia de SM los extraordinarios casos de muertes, heridas, y robos acaecidos desde principios de Ab[ri]l del año pasado de 91 que comenzaron en la Jurisdicc[ió]n de la Ciudad de la Vega, y se le atribuyeron a un negro incógnito conocido vulgarmente por mata-gente...", 25 de abril de 1793 (fol. 1v, sn).

41 "Don Pedro Catani, Oydor Decano de la Real Audiencia de Santo Domingo en la Ysla Española, informa a V M la comisión que le confirió en la Real Audiencia para la averiguación, y apreensión de los criminales que infestaban los lugares circunvecinos de la Capital..." (en adelante "Informe sobre la comisión"), 29 de mayo 29 de 1793. AGI, Santo Domingo 998, 14 folios sn.

42 "El cabildo Justicia y Regimiento de la ciudad de Santo Domingo. Da cuenta a V. M. del establecimiento de tres cuadrillas...", 25 de junio 25 de 1793. AGI Santo Domingo 998 (fol. 1r-2 r, sn). Véase también el testimonio de la

Con la pluralización del Comegente, las autoridades coloniales de Santo Domingo —aunque insisten en la ininteligibilidad y salvajismo irracional de los crímenes— empiezan a temer que la situación pueda estar conectada con la Revolución haitiana y con procesos de resistencia interna. Respecto a lo primero, ya vimos cómo el arzobispo Portillo hizo del Comegente una metonimia de los problemas de seguridad pública frente a la insurrección de negros en Saint Domingue (diciembre 1791) y cómo el plan de la Audiencia durante la segunda parte de 1792 reconoció esto mismo al ordenar la captura de negros errantes y extranjeros (18 de septiembre, 1792).[43] En una carta del 24 de abril de 1793, Portillo propone a don Pedro de Acuña, secretario de Estado de Gracia y Justicia de Indias, la tesis de una supuesta asociación entre los negros franceses y el Comegente:

> han empezado a introducirse a nuestra parte; y unos por si, y *asociados otros con aquel perverso homisida* ([...]que ha proseguido desde entonces sus orribles crueldades, sin que haya podido toda la actividad del gobierno, ni todas las fuerzas de los Pueblos a aprehenderlo) [que] está haciendo [...] tan indignos asesinatos [...] sin otro interés que saciar su villana sevicia [...]. [...A]caba de salir un Oidor con alguna Tropa para aprisionar, y embiar, como va embiando a aquí todos los vagos y desconocidos (632).

La sospecha de que los crímenes del Comegente puedan ser la manifestación de un proceso insurreccional aparece pese —o precisamente cuando— se excluyen los eventuales móviles políticos. El 25 abril de 1793, la Real Audiencia señala que, como las agresiones ocurren "contra otros negros, [...] se debe inferir que [los criminales] no tienen otra idea que sus pasiones, y perversas inclinaciones, y que no se dirigen a otros designios a lo menos por aora". Pero no descarta la Audiencia que "el mal ejemplo y doctrina de la colonia vecina puede tener su influencia" en el fenómeno del

---

Audiencia: "La Real Audiencia de Santo Domingo pone en noticia de SM los extraordinarios casos...", 25 de abril de 1793. AGI, Santo Domingo 998 (fol. 4r, sn).

43 "Testimonio de auto acordado por la Real Audiencia de Santo Domingo [...] reencargando a las justicias de su districto la prisión del Negro incógnito", 17 de septiembre de 1792 (fol. 1r, sn).

Comegente.[44] Por lo tanto, esos "otros designios" siguen siendo posibles y temidos.[45]

Durante los treinta y tres días que dura la comisión, Catani se dedica a la persecución de "vagos" y captura numerosos sospechosos que remite a la capital para su encausamiento y eventual asignación en diversas haciendas: "Veinte y quatro reos remití a dispocición de la Real Audiencia con sus sumarios correspondientes entre vagos, ladrones, cimarrones, fugitivos de cárceles, y otros delincuentes" (Catani, "Informe sobre la comisión" fol. 4r, sn). La Audiencia informa: "Ha ido remitiendo [Catani] bastante gente de negros libertos y esclavos cimarrones, y a todos se les ha dado el competente destino".[46] Entre estos reos se encontraba un tal Luis Ferrer, negro fugado de quien se sospechaba había cometido algunos de los crímenes violentos imputados al Comegente:

> Con estas providencias desapareció el negro sanguinario que el vulgo llamó el come-gente, no porque huviese tal como aquél [que] aprehendía [Ferrer], sino porque eran muchos los come-gentes, que executaban sus maldades con el salvo-conducto de que las atribuían a uno, que no existía ("Informe sobre la comisión" fol. 4r, 4v, sn).

Así las cosas, el monstruo singular inexistente (el criminal de la fábula teratológica) se multiplica en la monstruosidad social que sí existe. La noción de un sujeto plural y acaso subversivo explicaría por qué Catani —con su experiencia en contrainsurgencia campesina— fue comisionado por la Real Audiencia para lidiar con este asunto; explicaría, asimismo, el amplio espectro de su campaña basada en una noción moderna de disciplinamiento social de sujetos considerados peligrosos. Convencido de que enfrentaba una legión de Comegentes, Catani hizo en *río revuelto ganancia...*

---

44 "La Real Audiencia de Santo Domingo pone en noticia de SM los extraordinarios casos de muertos, heridos, y robos...", 25 de abril de 1793. AGI, Santo Domingo 998, 6 folios sn. Citas en fol. 4r y 4v, sn.

45 El encabezamiento que antecede y anuncia los testimonios de la Audiencia sintetiza la razón de los esfuerzos de persecución del Comegente así: "para cortar de raíz tan pernicioso mal, y el que se puede originar de la Colonia vecina como expendedora y seductora de su falsa doctrina y fanatismo" (fol. sn).

46 "La Real Audiencia de Santo Domingo pone en noticia de SM los extraordinarios casos...", 25 de abril de 1793. AGI, Santo Domingo 998, fol. 3v, sn.

de oidores. Algunos de los reos remitidos por él fueron liberados, otros retenidos, azotados, "aplicados" al trabajo de las haciendas, algunos desterrados, y otros condenados al tormento y a la pena de muerte.[47] La relación de Amézquita deja entrever la arbitrariedad de este método cuando señala vagamente que de las "diligencias de justicia para averiguar el delincuente [...] resultó padecer algunos pobres inocentes" (13). ¿Era Luis Ferrer el Comegente, uno de varios, o una víctima inocente de las redadas de Catani? En los autos de los varios procesados no hay información sobre Luis Ferrer.[48] Lo único que sabemos es que Ferrer fue uno de los reos reputados como el Comegente, y que en las tradiciones populares y literarias del siglo XIX y XX el Comegente se llama Luis (si bien con otros apellidos).

Según Catani, "reprimidos los excesos, contenidos los insultos y animados [los vecinos] de mi constancia, y actividad en la persecución y apreensión de los reos [,] recobraron su vigor, retornaron a sus tareas, y todo bolvió a su primer estado, y tranquilidad" ("Informe sobre la comisión", 29 de mayo de 1793, fol. 5v, sn). Éste, claro, era un memorial dirigido a la Corona para acreditar méritos propios. El optimismo, si no justificado, era entendible. Catani apenas menciona allí, de paso, un problema leve relacionado con la motivación de la tropa:

> nada omití, que conciderase conducente [...]; alagos, amenazas, gratificaciones de mi propio bolsillo y quanto juzgué oportuno para excitar

47 Entre los reos remitidos se encuentran vagos (la mayoría), ladrones, auxiliadores de cimarrones, algunos esclavos homicidas y varias mujeres acusadas de prostitución. Véase la "Certificación relativa de las causas criminales y penas impuestas por la Real Audiencia de Santo Domingo en el mes de abril del año de 1793..." del escribano José Francisco Hidalgo, anexa a la Carta de la Audiencia de abril 25 de 1793, así como el testimonio de la Real Audiencia de 1 de junio de 1793 (AGI, Santo Domingo 998, "La audiencia de Santo Domingo hace presente a VM los efectos favorables que han producido las providencias que ha expedido para contener y castigar los negros díscolos, mal-hechores y vagabundos..." fol. 1v, sn).

48 Aparece en autos, sin embargo, el "francés Juan Ferrer", remitido por Catani y procesado "por vago y exercer el oficio de médico" ("Certificación relativa de las causas criminales" fol. 6v, sn). Juan es condenado a la expulsión de Santo Domingo y se le prohíbe su regreso. No parece éste el mismo Luis Ferrer a quien se refiere Catani en su informe, ni el Comegente capturado y ejecutado de la relación de Amézquita.

> los ánimos de los lanceros al cumplimiento de su obligación, pues aunque hay algunos que obran por los impulsos de su honor, los más se mueven, o por el aliciente del premio o por el temor del castigo (fol. 3v-4r, sn).

Las comunicaciones de Catani con el presidente, el gobernador y el capitán general dan cuenta de una situación más problemática: Catani se queja de la Audiencia porque libera a los reos; dice que la captura de cimarrones resultó infructuosa y que las averiguaciones sobre los responsables de los delitos fracasaron; le preocupan los costos de mantenimiento y alimentación de la tropa; e indica que las cuadrillas privadas eran inoficiosas. Además, Catani sospecha que sus hombres ayudan a los sediciosos, como manifiesta en su carta al gobernador Joaquín García:

> no dexo de considerar que *los perseguidores son tan malos como los perseguidos*. La compañía de Vicente Osuna a excepción de éste y quatro o seis otros, merecerían ir todos amarrados a la capital, y la de Domingo Soriano entera con su capitán. Sólo la de Manuel Santana me merece alguna confianza [...N]i un criminal, ni un simarrón han pillado [...]. Nada extrañare que los de las dos primeras compañías favorezcan y auxilien a los pícaros, y aun cuando los encuentren los dexen escapar, porque *son de un mismo pelo y de unas mismas costumbres* [...]. Ya que no he podido lograr la felicidad de encontrar a los malvados asesinos, pensaba limpiar esta tierra de ociosos, vagamundos, ebrios y ladrones, que son la principal causa, origen y fomento de todos los males que se padecen.
>
> [...H]e visto [...] frustradas mis esperanzas, inquisiciones y trabajos, con havérmelos puesto en libertad [...La Audiencia]. Todos los que he mandado y me ha puesto la Audiencia en libertad son compañeros, amigos, auxiliadores y ocultadores de un esclavo llamado Luis Ferrer, que tres años hace que está huyendo de su amo, haciendo maldades y contra quien resultan más vehementes presunciones de que ha sido el autor del infanticidio cometido el otro día en estas cercanías. [...U]na vez preso el criminal Luis, nada me queda que hacer [...]. Comegente en mi concepto no le hay, sino que *son muchos los comegentes* (fols. 12r-14v; énfasis mío).[49]

49 Anexo al informe de Catani a su majestad del 25 de mayo de 1793 "Oficios que se pasaron al señor presidente, gobernador y Capitán General y sus contestaciones", AGI, Santo Domingo 998 (fols. 12r-14v).

De allí, que Catani —al tiempo que declara victoria en su reporte al rey de mayo 29 de 1793— advierta sobre la posibilidad del regreso del Comegente: los "excesos que en estos tiempos acontecieron —dice— podrán repetirse frecuentemente, sino se corta de raíz su causa" (fol. 5v, sn). Esta causa ya la había diagnosticado el propio Catani, así como su remedio, en su reporte al rey de 1788 comentado antes. A diferencia del arzobispo, Catani reitera que los esclavos no eran el problema, pues en las "haciendas, e yngenios [están] baxo la dirección, y vista de sus Dueños" (fol. 6r, sn). Es decir, los esclavos de las haciendas eran ya objeto de vigilancia y gobierno colonial. Su mayor preocupación eran los negros libres, como reitera en 1793, a propósito de su campaña contra el Comegente:

> Los negros libres son los peores [...] no tienen sugeción, se sitúan por lo común dentro de los montes, viven a su antojo con toda libertad y independencia, van quasi desnudos, y son causa, y origen de todos los daños que se cometen, y puedan ocurrir en la Ysla. Estos negros son la mayor parte vagos, mal entretenidos, amancebados, ebrios y ladrones [...]. Estos son los que auxilian, abrigan, y fomentan el hurto, y la cimarronería [...]. Les es muy fácil cometer impunemente cualquier maldad (fols. 6r. y 6v, sn).

"La holgazanería y ociosidad —dice Catani refiriéndose a los negros no vinculados a las haciendas— es el origen, y fomento de todos los males" (fol. 7r, sn). Así que el oidor recicla su propuesta de 1788 y vuelve a plantear el control social de libertos, mulatos y campesinos independientes mediante vigilancia policial, registros y pueblos panópticos. Catani quería "un padrón de todos ellos, y de su lugar de recidencia, no permitiéndoseles ubicarse en lo más interior de los montes, sino en los parages circunvecinos a los caminos reales y principales veredas, y obligarles a trabaxar" (fol. 7r y 7v, sn). Sugería visitas de control cada cuatro o seis meses y que si "alguno de dichos negros libres quisiesse trabaxar a jornal" que fuera con "conocimiento de la justicia"; asimismo, que todo campesino tuviera "boxío, o casa en el Pueblo", que no se ausentara por más tiempo que el requerido por la labranza y nunca por más de tres días sin obtener licencia (fols. 7v-9r, sn). Respecto a "los esclavos y las esclavas jornaleros —dice— sólo deberán permitirse dentro de las poblaciones a la vista de sus amos" (fol. 8v, sn). En pocas palabras,

a falta de Negro incógnito, Catani proponía perseguir a todos los sujetos incógnitos y marginales: "vagos, malentretenidos y viciosos, protectores de cimarrones y otros malhechores" (fol. 9r, sn); quería sujetos censados, conocidos, localizados, sometidos y trabajando en las haciendas bajo la mirada colonial. Catani anticipaba que tal vigilancia haría útiles jornaleros de vagos y criminales, formaría en ellos el "amor al trabajo" y extirparía "el vicio, la holgazanería, el robo, la cimarronería, el amancebamiento y otros crímenes" (fols. 8v y 10v, sn). La cosa, por supuesto, era más fácil en el papel que en la práctica. La propuesta de reducción panóptica de campesinos y libertos expresaba la renovada confianza ilustrada del oidor en la posibilidad de la mirada total y la iluminación de zonas y sujetos incógnitos. Sin embargo, dicho plan era irrealizable. No existía la organización burocrático-administrativa ni de policía necesaria para llevarlo a cabo. Estos sujetos soberanos que Catani quería someter funcionaban de una manera seudoconflictiva, pero no amenazaban seriamente el orden; es decir, constituían un aspecto (dis)funcional del sistema colonial en Santo Domingo. Es importante anotar que la *(dis)funcionalidad es una forma de la funcionalidad*; un pacto tácito con las fallas del sistema. El proyecto ilustrado de conquistar para el capitalismo agrario las fuerzas de trabajo independientes era muy riesgoso. Medidas como la residencia obligatoria en poblado rompían el frágil equilibrio de la *(dis)funcionalidad colonial*, pues eran una invitación directa a la rebeldía de los campesinos y negros libres que encontraban en el campo un refugio efectivo frente a la soberanía colonial y la explotación del trabajo en haciendas e ingenios. En pocas palabras, el control panóptico y gobierno biopolítico que imaginaba el oidor correspondían más al orden del deseo ilustrado que al concreto de la política, en donde tales medidas podrían transformar un problema de orden público en una insurrección. Por otra parte, es posible que las autoridades ya tuvieran entre manos brotes de una rebelión de campesinos y que el Comegente fuera el nombre dado a los insurrectos. Así lo ha propuesto también Raymundo González, quien, sobre la base de un detenido análisis de dónde y cuándo ocurren los crímenes, llega a la conclusión de que "el fenómeno del 'comegente' expresó una forma de resistencia social, aunque de una forma espontánea y no coordinada" ("El Comegente" 175-224). Philippe Roume de Saint-Laurent —comi-

sionado francés encargado de la preparación del traspaso de Santo Domingo a la administración francesa en cumplimiento del Tratado de Basilea (1795)— lo reconoció así refiriéndose al caso del Comegente como una "insurrección horrible de cultivadores" (Rodríguez Demorizi, *Cesión de Santo Domingo* 293).

La operación dirigida por Catani no terminó con el Comegente o los Comegentes. Durante el resto del año de 1793, siguieron ocurriendo crímenes y apareciendo nuevos asesinos.[50] En febrero de 1794, Catani capturó al culpable de los homicidios en Furnia; es decir, a otro Comegente. Sin embargo, hay noticias de crímenes imputados al Incógnito incluso en la primera década del siglo XIX.[51]

5. El conjuro literario del Comegente y el retorno de la cuestión colonial

Entre las varias versiones literarias del Comegente, la más importante es la novela decimonónica *Episodios nacionales* (ca. 1886-1896)[52] del vicepresidente de la república, novelista, cartógrafo e historiador Casimiro Nemesio de Moya (1849-1915).[53] Moya presenta el relato del Comegente en los capítulos XV (109-121) y XVI (125-132). La historia es narrada por el personaje Seño

50 Algunos de estos casos son famosos, como el del Negro Ventura y "sus cómplices y auxiliadores", quien es perseguido incesantemente por las autoridades por el homicidio de su amo, Sebastián de la Cruz. Véanse "Certificación dada por el Escribano de Cámara de la Real Audiencia...", Archivo Real de Higüey 1083, 23 de julio de 1794, Legajo 23, expediente 12; "Carta requisitoria de las justicias del Seybo para que se aprehenda al negro Ventura...", Archivo Real de Higüey 1084 bis, 1 de septiembre de 1794, Legajo 29, expediente 63; y "Testimonio de los autos de la real Audiencia se siguieron al Negro Ventura...", Archivo Real de Higüey 1106, 25 de febrero de 1795, Legajo 14, expediente 10.

51 Recuérdese que Manuel Ubaldo Gómez da noticia del Comegente en una nota de su *Resumen de la historia de Santo Domingo* (110) "a propósito" de la retirada de los invasores haitianos de La Española en 1805.

52 La novela fue escrita poco después de 1886, durante el exilio político de Moya después de la fallida revolución que él lideró contra la dictadura de Ulises Heureaux. La primera parte de la novela fue publicada en 1985. La segunda está perdida o nunca fue escrita.

53 Sobre el perfil público de Moya puede consultarse el estudio de Roca Friedham.

Domingo, un cuentero popular que personifica al narrador de la nación que Moya mismo aspiraba a ser.[54] Según la nota de Moya al capítulo XV, "los datos proceden de un antiguo libro de memorias llevado en la familia del finado don Francisco Mariano de Mota, de Pontón, cerca de La Vega [...]. En estos apuntes constan nombre por nombre las víctimas de aquella fiera, con indicación del domicilio de cada una y de las particularidades con que se llevó a cabo su asesinato" (109).[55] Estos apuntes parecen ser una copia de la relación de Amézquita; probablemente la misma que Rodríguez Demorizi publicó (véase nota 8 de este capítulo). La versión literaria del Comegente, como veremos, usa además otras dos fuentes sobre las cuales Moya ofrece pocos detalles:

> una procedente de San Francisco de Macorís, que lo hace figurar [al Comegente] de 1803 a 1804 y capturar en las inmediaciones de Cotui por gente encabezada por el cura de la parroquia; y otra que lo establece como existiendo de 1815 a 1818 sin indicación del día ni del lugar en que fue aprehendido. Esta última es procedente de informes dados por la mujer, los hijos y una nieta [del Comegente] que siempre vivieron (y aún creemos que vive ésta última, de nombre Simona) en los campos de Puerto Plata (*Episodios nacionales* 109).

La noticia que nos da esta nota sobre la esposa, hijos y la nieta del Comegente (Simona) corresponde a una reelaboración literaria costumbrista de documentos históricos y tradiciones orales. En una carta a José Gabriel García (St. Thomas, 31 de enero de 1895), Casimiro Nemesio de Moya alude a las mismas fuentes de la nota del capítulo XV, pero elucida el origen de la última:

> El negro Incógnito, si era el mismo al cual se ha denominado vulgarmente el Comegente, según los apuntes que Ud. posee brilló de 1790 al 92. [...] Unos informes que he recibido lo establecen realizando sus fechorías de 1803 a 1804 y como capturado por una expedición guiada por el Cura párroco del Cotuí; y otros que *me ha escrito el General Luperón, quien los hubo no tan sólo de su propia abuela*

54 Nótese que el narrador Seño Domingo, lleva el nombre colonial de la patria (Santo Domingo). Casimiro N. de Moya aspiraba a ser la versión letrada de este narrador; tuve la oportunidad de examinar siete volúmenes de su inédita "Historia de Santo Domingo" que reposan en el Archivo General de la Nación.

55 Véase también Despradel y Batista (338).

> *que conoció al Comegente* e hizo algunos servicios a la mujer de éste, llamada Juana la ñata (porque tenía la nariz partida y hablaba fañoso), la cual se fue a refugiar en el vecindario de aquella, con dos hijos que tenía, cuando a causa de las bellaquerías del marido la hicieran salir de Guazumal, que era donde vivían; sino que también su madre, (de Luperón) que nació en 1808, le aseguraba no haber olvidado la figura del Comegente, quien se apareció un día a las orillas de un río en el que lavaban unas mujeres, entre ellas la abuela, teniendo a la hija de 8 a 10 años al lado. Lo que la mujer del Comegente refería y lo que todavía refiere una nieta llamada Simona, lavandera que vive en Puerto Plata, (conforme a esos apuntes) es que el llamado Luis Beltrán, hombre muy trabajador, se fue de peón de una recua para Guarico, que estuvo tres años por allá en tiempos del rey Cristóbal en una posesión de Limbé, y que al cabo de ellos volvió a Santiago con el maleficio de lo descompuso, etc., etc.; en resumen, que según tales informes ha debido cometer sus bellaquerías de 1815 a 1818. No dicen éstos donde lo capturaron; pero sí que hicieron ir a su familia a Sto. Domingo cuando lo juzgaron ("Carta a José Gabriel García" 307, 308; énfasis mío).

Junto con la relación de Amézquita (que sitúa al Comegente entre 1790 y 1792) y el vago reporte de la captura por el cura de Cotui (que lo hace figurar entre 1803 y 1804), emerge una versión en la que el Comegente comete sus crímenes entre 1815 y 1818. Moya obtiene ésta última de una serie de recuerdos familiares del general Gregorio Luperón (1839-1897) o, más exactamente, de su mamá y de su abuela, quienes alegaban haber conocido al Comegente. La verdad, Luperón había a su vez adelantado algunas pesquisas y preguntado a Pedro Francisco Bonó (1828-1906) sobre el particular. En una carta del 22 de enero de 1895, Luperón le pedía a Bonó información sobre el Comegente para Moya:

> mi amigo Casimirito de Moya escribe apuntes históricos de todos los sucesos pasados del país, y tiene sumo interés en conseguir una relación lo más verdadera posible de la vida del Comegente, con todas las circunstancias que constituyeron aquel fenómeno, y cree que ud. es el más competente para dársela, por su feliz memoria y clara inteligencia (Luperón en Bonó 571).

Bonó respondió diciendo que en su niñez el "Comegente era una leyenda, una conseja tejida y borrada por las masas populares desde el comienzo del siglo sobre un fenómeno social horrible de fines del siglo pasado" que los padres de familia "supieron

aprovechar [...] para constituirlo en el Cuco de la niñez" (572). Según Bonó, la "relación verídica" y hechos "desnudos de toda fantasía poética" constaba en un documento del archivo de las señoritas Villa de La Vega que Bonó había leído hacía tiempo en la casa de Tomás Glas, su cuñado. Bonó piensa que el Comegente "perteneció a alguna de las tribus antropófagas de África" y recuerda que

> una de las versiones de mi niñez era de que arrebataba a los niños de las casas momentáneamente abandonadas, los cargaba a un bosque espeso y en uno de sus claros, después de degollarlos, los ensartaba al fuego, bailaba alrededor de la hoguera entonando cantos, bailando y gesticulando, y a la postre, se comía al niño ya asado, con avidez y gran placer (573).

Bonó recuerda que se forjaron muchas leyendas, variaciones de esta historia horrible, y distintas "versiones más o menos graciosas" que le parecen mejor material literario para "Casimirito" que la "seca y verdadera historia de un ser tan repugnante como el Comegente" cuya narración fiel "sólo podrá hacer lucir el atraso de la patria" (573). Hay que reconocerle a Bonó la inteligente distinción entre la terrorífica historia de los archivos, desnuda "de toda fantasía poética", y las versiones "más o menos graciosas" del material literario nacionalista que buscaba Moya. Moya trataba de conjurar la terrorífica historia colonial y convertirla en episodio nacional. De cualquier manera, de este entretejido hecho de la relación de Amézquita, las memorias coloridas de la abuela y la mamá del general Luperón, los recuerdos de la niñez de Bonó y otras indagaciones de Moya, salió el Comegente de los *Episodios nacionales*; un Comegente menos incógnito que el de los textos del archivo. La ficción literaria hace del Comegente —de nuevo— un asesino en serie (singular). Se llama Luis Beltrán, un "negro *colorado o aindiado* [de La Española...] no mal parecido [...y] al principio muy trabajador [...que] sabía leer y escribir" (110, 111; énfasis mío). Nótese la coincidencia en el nombre de pila del criminal capturado por Catani (Luis) y la indeterminación del significante étnico *negro aindiado* que vimos en la relación de Amézquita (1792) y el "Certificado anunciativo" de la Real Audiencia de Santo Domingo (1793). Hay, claro, una significativa variación respecto a la nacionalidad del Comegente

(quien ahora es dominicano[56]) y a su naturaleza letrada. Según la novela de Moya, el Comegente —antes de convertirse en tal— "se casó con una nombrada Juana la Ñata [...]. Del matrimonio nacieron dos hijos: el uno varón llamado Mateo, y una hembra" (110). El relato sigue con laxitud la información proveniente del general Luperón y de Amézquita: en 1787 —poco antes de la Revolución— Luis Beltrán viaja a "el francés" (Saint Domingue) para "aprender algo" que resulta ser hechicería vudú. Beltrán trabaja como capataz de "negros *carabalises*" que "le enseñaron muchísimas brujerías y a comer gente", artes todas en las que se hizo alumno aventajado al punto que, después de un tiempo, "supo más que los maestros". Los esclavos, que le tienen miedo, le hacen un hechizo. Beltrán enloquece, olvida su lengua nativa (español) y termina hablando —y aquí Moya sigue a Amézquita— "unas algarabías que naide entendió nunca" (111, 112). De acuerdo con Moya, Beltrán regresa a Santo Domingo y ayudado por su magia comienza con sus crímenes. Quema "algunas casas de campo y ranchos de tabaco" (112), y mata a varias campesinas y esclavos. La diferencia étnica de sus primeras víctimas es diluida con diminutivos: mató a "un negrito" y a "una mulatica", que se dan "todos por comidos" (111, 112).[57] El Comegente literario, como el del archivo colonial, no roba "ni alhaja ni dinero", sino que destruye propiedades y asesina y mutila a sus víctimas: "le cortaba los pechos, si era mujer, para comérselos asados, y si era hombre otra parte para utilizarla en sus brujerías, o sabe Dios para qué" (112-114). Asimismo, el Comegente es experto en "artes diabólicas" por las que se hacía invisible a las autoridades y a "dos mil hombres" que lo perseguían (115, 116).

En *Episodios nacionales*, Beltrán deja de ser un negrito dominicano —que "al principio era muy trabajador [... que] sabía leer y escribir", y que incluso "no era mal parecido"— y se convierte en

56 Como vimos, el Comegente de los archivos es aindiado, cimarrón o aliado de cimarrones, y a menudo extranjero, ya africano o presumiblemente haitiano. La mayoría de los documentos coloniales, así como la novela de Moya, alegan la conexión haitiana del Negro Comegente.

57 En Santo Domingo, ser "negrito" o "mulatica" es no ser africano o haitiano: "Lo importante era no ser totalmente Negro —o al menos, no tan negro como para ser tomado por esclavo o haitiano" (Moya Pons, "Haití and Santo Domingo: 1790-ca.1870" 252).

un negro Comegente, africano e "incógnito". Haití lo despoja de su identidad dominicana, hispana y católica, y lo posiciona en el borde o límite que define la alteridad. Al cruzar la frontera geográfica, cultural, religiosa y lingüística durante el período de insurgencia, el padre de familia, trabajador y letrado deja la palabra por el balbuceo y el mordisco, y el trabajo por el crimen: "esto lo ejecutaba tanto por bellaquería como por malicia, para proporcionarse víctimas en las cuales satisfacer sin peligro sus apetitos sanguinarios que, según confesó más tarde, no lo dejaban tranquilo desde que le echaron el mal en el francés" (112). El influjo salvaje de los esclavos de Saint Domingue lo lanza al vuduismo y el canibalismo. Ahora bien, lo aterrador del monstruo no es que sea otro, sino que es una posibilidad del yo. Beltrán no es alguien ajeno, sino familiar y cercano que se ha hecho extraño. Esta caracterización del criminal define de manera paranoica el ego nacional recabando no en la alteridad, sino en el espacio liminal y ambiguo entre la identidad y la otredad. Podría decirse que el relato de Moya precisamente intenta conjurar lo *Unheimlich* nacional.[58] El Comegente literario parece así uno de estos personajes góticos que degeneran en la monstruosidad y que sirven como advertencia eurocéntrica sobre los peligros de la contaminación racial y la hibridez.[59]

En *Episodios nacionales*, el Comegente es finalmente atrapado por un campesino conocido como "seño Domingo", personaje dominicano, católico e hispano, que derrota al brujo caníbal "africano" amarrándolo con un "bejuco de brujos" y lo lleva a Santo Domingo, donde lo condenan a muerte y ahorcan (117-121). La resolución literaria de la historia es obcecadamente nacional, dominicana, católica e hispana, y quiere realizar lo que Catani no pudo: el exterminio del monstruo. Pero, como nos recuerda Derrida, lo conjurado retorna como *conjuración* (el espectro y la amenaza de la

58 Mediante un análisis lingüístico y psicoanalítico, Freud explica que *Unheimlich* —que en español ha sido traducido como *siniestro*— no es simplemente lo contrario de familiar (*Heimlich*), sino una de sus posibilidades; una forma de lo familiar. En una de sus acepciones, *Heimlich* significa lo secreto, oculto y misterioso, coincidiendo con el significado de su antónimo (3: 2483-2505).

59 Jerrold E. Hogle señala que el modo gótico responde frecuentemente a "threats of and longings for gender-crossing, homosexuality or bisexuality, racial mixture" (12).

confabulación). La resolución literaria produce excesos, suplementos. El episodio tiene, de hecho, una especie de epílogo —parte de la novela de Moya— titulado "El testamento del Comegente" (capítulo XVI: 125-132), en el que, por un lado, se incorpora parte de la versión familiar de Luperón, y, por otro, se conecta el relato con la Historia nacional. En ese capítulo se cuenta que, mientras huía, el Comegente escribió con "la punta de un cuchillo en el [...] tronco de un algarrobo" unas "escrituras [...que] no fueron entendidas en ese tiempo por naide, dando tema a los que las veían para suponer y decir que estaban en gringo o en *carabalí*" (126). El Beltrán de Moya es letrado; empero, al hacerse Comegente, su propia escritura se otrifica. Moya relata que, durante la fallida invasión de La Española por Dessalines en 1805,[60] las tropas haitianas encuentran el testamento y ocurre entonces una anagnórisis o reencuentro entre la escritura salvaje del Comegente y la Revolución haitiana:

> el sentido de [esas escrituras] se hubiera perdido para todo el mundo si al cabo de algunos años no hubiera dado la casualidad en que Dessalines y Christophe, cuando se retiraban del sitio de la ciudad con el rabo entre las piernas, hicieron alto por allá [...]; y [...] hubo quien descubriendo [...] las escrituras subió a darle la noticia a Christophe que estaba allí cerca. Éste fue al paraje, y como parece que entendió algo de la cosa, hizo que le fueran a buscar a un *papá bocó* que llevaba de consejero de su Estado Mayor (126, 127).

Christophe encarga la lectura de las extrañas escrituras al Papá Bocó (brujo de las tropas haitianas), quien declara que la escritura en el árbol "era el testamento de un conocido *bonda* o *bouda* [...] uno de los más grandes sabios de su secta" (127). El testamento hablaba de una hija mulata que había dejado encantada. Ella sería fecundada por el río y daría a luz a su nieta, la cual —según lo escrito por el

60 Los haitianos sitiaron Santo Domingo por tres semanas; la ciudad fue defendida por franceses y dominicanos. "Los haitianos levantaron el sitio y retrocedieron a través de las áreas y asentamientos del interior, saqueando los pueblos de Monte Plata, Cotuí y La Vega, y pasando a cuchillo los ciudadanos de Moca y Santiago. Dejaron tras de sí los campos en ruinas, las ciudades en llamas y las iglesias en cenizas. [...] Esta hecatombe tendría importantes consecuencias para las relaciones de los dominicanos con los haitianos en los años por venir" (Moya Pons, *Historia colonial* 147).

Comegente— "llevará de dote a su marido mis artes principales" (128). El brujo haitiano explica que para "apoderarse de la herencia" hay que esperar unos treinta y siete años; así que los invasores prosiguen su marcha tratando de obtener en la región información sobre el autor del testamento. Después de algunas averiguaciones, los haitianos finalmente supieron del fin del Comegente a manos de "seño Domingo". Esta noticia inquieta el Papá Bocó que manifiesta "tanto azoramiento y tanto miedo que casi no podía hablar" (130); preguntado por Christophe sobre el motivo de su desasosiego, responde: "Ah! malher, malher, mon fili a mouin! Ouangua pangnol pi fort pacé ouanga haitien" ("Ah! Una gran desgracia: M'hijito, que el guanguá español es más fuerte que el guanguá haitiano") (130). El Papá Bocó declara "que la tierra que produjo lo necesario para domar al *bouda* [Comegente] era tierra superior a la de ellos [Haití], y por consiguiente consideraba una temeridad el tratar de conquistarla" (130, 131). Dessalines y Christophe deciden no volver sobre Santo Domingo y se van dejando tras de sí saqueos, incendios y violaciones.

Es importante resaltar dos cosas de este epílogo: en primer lugar, el legado del Comegente corresponde a la amenaza de su regreso, que equivale al regreso de Haití, la polución racial (hija mulata) y la corrupción cultural-religiosa (las artes vudú de la nieta). En segundo lugar, la invasión haitiana termina por el miedo que le produce al brujo negro la posibilidad de seguir la misma suerte del Comegente; así que, en última instancia, la historia del triunfo del campesino hispánico y católico "seño Domingo" sobre el Comegente salva la patria y, así, se convierte en una narrativa nacionalista y triunfalista anti-haitiana sobre la retirada de los invasores de La Española en 1805. De esta forma, Moya añade la *historia* con minúsculas (o una versión domesticada de la misma) a la Historia dominicana. Lo que fuera insurgencia incógnita e indócil se representa como criminalidad conocida, dominada y parte del relato nacional. Este giro nacionalista ciertamente lanza la historia del Comegente al tumultuoso piélago de la alegoría: si el Comegente es el caníbal del cuerpo individual, los haitianos son los caníbales del cuerpo político que amenazan devorar a la nación. De esta manera, la novela de Moya ciertamente proclama el triunfo de la identidad frente a las amenazas de disolución de la misma. Pero al mismo

tiempo abre las puertas al terror que conjura. El relato del Negro Comegente como alegoría nacional expresa el miedo a los espacios liminales en los que se puede dejar de ser. El nacionalismo dominicano hasta el presente se define en este terror racista y antihaitiano a la polución racial, a la contaminación lingüística y al desmembramiento e incorporación de la nación.[61] En otras palabras, el relato como conjuro literario del terror colonial termina convocándolo, y la nación se reencuentra con su colonialidad, con el origen de su origen, que es el miedo a ser comida, el terror frente al mestizaje. Así regresa, justo cuando se le exorciza, el espectro indomeñable de Haití "fiero y enigmático" que hierve como una amenaza.

* * *

En *Les damnés de la terre* (1961), decía Frantz Fanon: solo "el colonizador hace historia; su vida marca una época [y] es una Odisea. Él es el comienzo absoluto"; hasta que finalmente el colonizado "decide poner fin a la historia de la colonización —la historia del pillaje— y hacer existir la historia [...] de la descolonización" (51; mi traducción). Para Fanon, los *condenados de la tierra* se hacen oír y escriben su historia contra la Historia (con mayúsculas) mediante la violencia: el mundo colonial "sólo puede ser desafiado por la violencia absoluta" (37). Fanon, sin embargo, nota que aún estos momentos de radical violencia contracolonial son reprimidos por la Historia y colocados en su lugar minúsculo como formas inexplicables de patología social, criminalidad y barbarie. Tautológicamente la violencia absoluta de los colonizados es para el colonizador una comprobación del salvajismo que justifica el colonialismo.

La historia del Comegente —de los informes de las autoridades coloniales y eclesiásticas a las novelas nacionales y el discurso político moderno— anuncia otras versiones de la "misma" historia que fracturan la aparente univocidad del colonialismo. En la Historia colonial se asoma la historia contracolonial, la *tradición de los oprimidos* que propuso Walter Benjamin. La lectura a contrapelo de este archivo múltiple hace brillar, como bajo la luz de

61 Franco-Pichardo y Torres-Saillant han hecho convincentemente este alegato.

un relámpago, la contracolonialidad del terror; el relato múltiple del Comegente deja entrever, como vimos, formas de rebelión y resistencia no sistémica frente a los intentos de apropiación capitalista del trabajo. Además, ese mismo archivo devela el terror no del monstruo incógnito perseguido, sino del propio orden colonial. El Estado nacional hará suyas no solo las historias coloniales, sino la colonialidad misma: el racismo, el discurso antihaitiano e, incluso, la vocación genocida del colonialismo.

Acaso el Comegente sea una instancia de escritura de la historia contra la Historia con mayúsculas; historia que, destinada a la gloria menor de la curiosidad criminológica y la polilla, desafía el olvido mediante su re-vuelta espectral; historia cargada de peligro en el sentido benjaminiano: capaz de señalar luchas olvidadas y silenciadas, voces y escrituras discordantes más o menos inaudibles e ilegibles en el concierto (neo)colonial y occidentalista de la Modernidad.

Capítulo VI
La crítica caníbal de la modernidad colonial
Oswaldo Costa y la otra Antropofagia

"No hay ningún documento de cultura que no sea a la vez, un documento de barbarie" [...] "[...E]l ángel de la historia [...] no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Esa tempestad es lo que llamamos *progreso*".
(Walter Benjamin, *Tesis* VII y IX; 81, 101)

"os modernistas [...] Aceitaram uma porção de fórmulas idiotas: que isto é civilisação; e aquilo é progresso".
(Oswaldo Costa 1928, *RA* 1ª, 1: 8)

El movimiento modernista conocido como Antropofagia —formado a fines de la década de 1920 alrededor del icónico "Manifesto Antropófago" (1928) de Oswald de Andrade (1890-1954) y de la *Revista de Antropofagia* (1928-1929)— ocupa un lugar notable en la historia cultural latinoamericana.

Como anotó certera y tempranamente Antônio Cândido, en verdad "É difícil dizer no que consiste exatamente a Antropofagia, que Oswald nunca formulou, embora tenha deixado elementos suficientes para vermos embaixo dos aforismos alguns princípios virtuais, que a integram numa linha constante [...]: a descrição do choque de culturas" (84, 85). Esta vaguedad —poética surrealista— de los escritos antropófagos de Andrade facilitó la lectura y canonización de Antropofagia como una teoría latinoamericana del

consumo cultural *avant la lettre*, y como una tempranísima crítica poscolonial latinoamericana.[1]

Un puñado de aforismos enigmáticos normalmente bastan para alegar que Antropofagia ofreció, a comienzos del siglo xx, un modelo conceptual sincretista para los encuentros culturales similar a la *transculturación*,[2] o que anticipó los debates contemporáneos sobre la *hibridez*, o que representó un intento de descolonización cultural

---

1 Antropofagia ha sido caracterizada como estrategia "mímica" y de impugnación (pos)colonial de la cultura hegemónica (*à la* Homi Bhabha) que anticiparía el valor emancipador de la "cita" y la "reinscripción" como modos culturales de lo postcolonial. Asimismo, es frecuentemente mencionada como una propuesta contracolonial o de descolonización, y un intento de emancipación cultural frente al eurocentrismo y el colonialismo (véanse, por ejemplo, Rodríguez Núñez 1095-1109; Cocco 57-74; Vieira 95-113). Eduardo Viveiros de Castro sostiene que la "antropofagia oswaldiana" es "a reflexão metacultural mais original produzida na América Latina até hoje. A antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos" (25). Lúcia Sá juzga que "Andrade transformed Tupi ritualistic cannibalism into a statement of postcolonial cultural appropriation" (xx). Igualmente, Lesley Wylie indica que en Antropofagia el *canibalismo* es un proceso cercano al *reciclaje*, la criollización y la parodia de tropos imperiales "to produce the founding fictions of the postcolonial nation", y arguye que esas estrategias "resemble techniques in postcolonial writing outside the Americas. Bhabha for instance" (16, 17). El "Manifesto" de Andrade incluso aparece junto con textos de Aimé Césaire y Frantz Fanon en la antología *Postcolonialism* editada por Diana Brydon (409-417). El mismo criterio usa Maria Luisa Nunes (28-33).

2 Como he señalado en otro trabajo, la "la mayoría de la crítica ha puesto a Antropofagia en el paradigma de la síntesis, y se la asimila —aunque no siempre de manera expresa— a lo que Fernando Ortiz llamó *transculturación* (1940). [...] Tanto Antropofagia como la transculturación habrían servido como metáforas modélicas de integración entre la cultura nacional vernácula y los impulsos modernizadores e influencias 'externas' (como en el *ars combinatorio* de Ángel Rama); ambos tropos habrían funcionado como herramientas discursivas de identificación y auto-percepción cultural en la modernidad; y ambos, definirían el papel del intelectual como agente cultural modernizador o mediador (antropófago, transculturador, traductor cultural, etc.)" (*Canibalia* 429). Haroldo de Campos, por ejemplo, sostiene que con Antropofagia se piensa dialógicamente lo nacional como una "transculturação; melhor ainda, uma 'transvaloração'" ("Da razão antropofágica" 11; véase también, "Tradición, traducción, transculturación" 45-53). Para Augusto de Campos, Antropofagia constituye "a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos literários que produzimos" (*Poesia*... 124). Silviano Santiago ve en ella una suerte de desautorización de la distinción jerárquica del "original" frente a la copia y del centro frente a la periferia (20, 26). Eloisa Barbosa y Lia Whyler arguyen que Antropofagia es una teoría latinoamericana de la traducción (326-332).

y "propuso" la reapropiación calibánica[3] y el consumo creativo del capital cultural europeo, para producir una cultura nacional liberada de las ansiedades de la influencia y las subordinaciones eurocéntricas.

Antropofagia ciertamente resignificó el *caníbal*, un tropo maestro de la representación etnocartográfica del Brasil colonial desde el siglo XVI, invirtiendo las connotaciones negativas del estereotipo colonial y rompiendo, al menos en parte, con las imágenes indianistas del romanticismo brasileño. Antropofagia también intentó ofrecer, asistémicamente, una respuesta simbólica —básicamente literaria— a los desafíos de una modernidad periférica, recodificando afirmativamente signos de lo que posteriormente sería llamado subdesarrollo: i.e., diferencias culturales y asincronías "problemáticas" de la cultura brasileña.[4]

Ciertamente, la cuestión del consumo cultural fue parte del amplio y dispar espectro semántico de Antropofagia.[5] Sin embargo, Antropofagia no fue una propuesta académica, ni una teoría sobre la formación de la identidad mediante el consumo, ni un programa de emancipación o liberación de opresión alguna.[6] Fue, en cam-

---

3 Roberto Fernández Retamar corrige su ensayo *Calibán* (1971) incluyendo a Andrade en la lista de Calibanes de su genealogía intelectual. Como él mismo señaló en "Calibán ante la Antropofagia" (2000): "en 1971 yo desconocía aún su obra [...]. Cuando empecé a familiarizarme con la faena del brasileño, lo incorporé en mis páginas" (*Concierto para la mano izquierda* 140).

4 La tarea modernista, como lo expresó Andrade en su "Manifesto de Poesía Pau Brasil" (1924), era sincronizar el reloj obsoleto ("Acertar o relógio") de la cultura nacional (se refería a la literatura y las bellas artes) sin renunciar a la especificidad cultural brasileña o *brasilidade*. Para Antropofagia, el mecanismo de sincronización fue el canibalismo cultural, ya que el caníbal representaba tanto la incorporación de lo ajeno como la resistencia afirmativa de la diferencia local.

5 El consumo cultural no fue "propuesto" en el "Manifesto" de Andrade, como se dice a menudo, sino en otros textos suyos. Por ejemplo, en una entrevista del 18 de mayo de 1928, contemporánea al "Manifesto", Andrade señala: "Devíamos assimilar todas as natimortas tendencias estéticas de Europa, assimilá-las, elaborá-las, em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa" (*Os dentes* 44). En el segundo número de la *Revista de Antropofagia*, se cita a Andrade en una nota editorial: "Antropofagia é o principio da nacionalização intelectual e moral de nossa tribo" (4).

6 La caracterización de Antropofagia como poscolonial me parece exagerada dadas las prácticas culturales específicas del grupo, el compromiso modernista con una revolución fundamentalmente estética y promovida por una burguesía cosmopolita, y su desconexión respecto a los movimientos sociales, obreros y de resistencia indígena (Jáuregui, *Canibalia*, "Antropofagia" 24-26).

bio, una empresa heterogénea y estéticamente contradictoria de un grupo diverso de intelectuales y artistas modernistas provenientes de familias afluentes, en medio de la prosperidad previa a la crisis bursátil de 1930; menos un movimiento con unidad de mensaje y propósito que un polisémico *collage* textual, *avant-gardiste*, paródico, fragmentario y antiacadémico, promovido desde la élite cafetera en la coyuntura de una modernización periférica y en el espacio restringido de una esfera pública burguesa.[7] Por supuesto que ésta es una generalización que invita a establecer matices, inflexiones e, incluso, excepciones, especialmente tratándose de un grupo tan diverso. Además de Oswald de Andrade, con quien se tiende a identificar Antropofagia, el movimiento estuvo integrado por un grupo variopinto de escritores y artistas tales como Tarsila do Amaral (1886-1973) —verdadera iniciadora de Antropofagia[8]—, Mário de Andrade (1893-1945), Raul Bopp (1898-1984), Antônio de Alcântara Machado (1901-1935), Augusto Frederico Schmidt (1906-1965), Menotti del Picchia (1892-1988), Benedito Geraldo Ferraz Gonçalves (1903-1979), Oswaldo Costa (1900-1967) y otros, cada uno con su propia noción o nociones de Antropofagia.

Este capítulo examina la notable contribución de Oswaldo Costa, uno de los líderes más importantes del grupo, quien articuló

---

7 Sus discursos contra la propiedad privada estaban patrocinados por acaudalados propietarios; la bárbara cena antropófaga consistía a menudo en una forma de consumo periférico de la alta cultura, y la desoccidentalización propuesta era estética y, la mayoría de las veces, francamente occidentalista (Jáuregui, *Canibalia*, "Antropofagia" 22-28).

8 La frecuente identificación de Antropofagia con un solo autor, Oswald de Andrade, desconoce a otros partícipes, como Tarsila do Amaral, quien —justo sea decirlo— propone de manera plástica el primer manifiesto antropófago con su óleo sobre tela *Abaporu* (1928). Dicho cuadro inspiró a Andrade y a otros modernistas a fundar el movimiento. Según Aracy Amaral, Tarsila regaló *Abaporu* a Andrade para su cumpleaños (11 de enero de 1928) (279). *Abaporu* quiere decir "antropófago" en lengua tupí y viene de *aba* (hombre) y *poru* (que come). *Abaporu* imponía la presencia de un cuerpo desnudo y voluminoso con una cabeza pequeñísima sobre un fondo azul, al lado de un cactus. De la imagen de este caníbal sensual y desnudo, con la cabeza disminuida pero en la postura de *El pensador* de Auguste Rodin (*Le Penseur* 1882), surge la propuesta de hacer un movimiento que recuperara de manera afirmativa la imagen colonial de Brasil como una tierra de caníbales (Jáuregui, *Canibalia* 410, 411). Tarsila retornará a este tema pictórico en su ilustración del "Manifesto Antropófago" (1928) y en un óleo de 1929 titulado *Antropofagia*.

—como acaso ningún otro miembro del movimiento, incluyendo a su famoso líder, Oswald de Andrade— una Antropofagia-otra, intelectualmente trabada en lo que denominamos una crítica caníbal de la modernidad colonial y del occidentalismo.[9]

1. Oswaldo Costa, el gran olvidado

A pesar de que Oswaldo Costa (1900-1967) fue uno de los colaboradores más importantes y lúcidos de la *Revista de Antropofagia*, hoy permanece prácticamente olvidado; perdido en los recovecos de la indiferencia crítica y de la amnesia de la historiografía literaria. Los principales estudios sobre las vanguardias latinoamericanas y el modernismo brasileño apenas lo mencionan. Costa es una figura borrosa para expertos del calibre de Antônio Cândido y Maria Eugenia Boaventura.[10] Algunos críticos, como Vicky Unruh y Robert Stam, creen incluso —equivocadamen-

9 El término *occidentalismo* se refiere tanto a un campo general como a las heterogéneas narrativas de los discursos dominantes del sistema mundial moderno/colonial. Este campo discursivo produce no solo la invención de las periferias bárbaras (África, América, etc.), sino también del propio Occidente, como una construcción espacio-temporal privilegiada. El *occidentalismo* contribuye discursivamente a la configuración de Europa y más tarde de los Estados Unidos como entidades geopolíticas hegemónicas; en los discursos occidentalistas, la historia del resto del mundo o no existe o es prehistoria, o está atrasada y debe sincronizarse con la historia de Occidente. Además, el occidentalismo reivindica selectivamente la misión civilizadora de Occidente, esgrime el significante de la raza como clave de clasificación de los pueblos no europeos y erige una noción de civilización *vis-à-vis* una humanidad arcaica, prerracional y degenerada (Mignolo, *Local Histories/ Global Designs*).

10 Amablemente, Telê Porto Ancona Lopez consultó en mi nombre a Antônio Cândido sobre Costa (julio de 2000). Cândido, que lo conoció personalmente, lo recuerda y describe como un poco bajo y gordo; vehemente y siempre hablando de política: "no sé qué pasó con él. Una de sus hijas fue bibliotecóloga de la facultad de economía de la USP... La otra, una actriz de teatro famosa que ya todo el mundo olvidó. Se ha cometido una injusticia con Costa, el gran olvidado". Ciertamente, el mismo Cândido contribuyó a este olvido extrañándolo de sus historias de la literatura brasileña y de sus análisis del modernismo. Maria Eugenia Boaventura, la crítica que mejor conoce la *Revista* y, en general, los textos del modernismo antropófago, señala: "Não sei muita coisa também sobre Oswaldo Costa. Apenas que foi amigo de Oswald e ligado ao Partido Comunista depois de 1930" (comunicación personal, 24 de abril 2004).

te— que Oswaldo Costa era uno de los pseudónimos de Oswald de Andrade.[11]

Oswaldo Costa (quien en ocasiones firmó Osvaldo, con v) nació en Belém do Pará en 1900 y murió el 12 de mayo de 1967 en Rio de Janeiro.[12] En 1918 se trasladó a Rio, donde hizo estudios de Derecho que dejó para iniciar su carrera periodística como redactor en el *Correio da Manhã*. A mediados de la década de 1920, se interesó por los modernistas de São Paulo, y en 1928 se unió al movimiento de Antropofagia del cual fue uno de sus miembros fundadores.

Como se sabe, la *Revista de Antropofagia* tuvo dos épocas o *dentições*, como las llamaron los antropófagos humorísticamente.[13] Oswaldo Costa participó en la primera *dentição* bajo la férula conservadora de Antônio de Alcântara Machado, pero fue en la segunda *dentição* cuando desempeñó un papel central como líder de la radicalización modernista de Antropofagia. El propio Andrade reconoció sin ambages la importancia de Costa en una carta a Carlos Drummond de Andrade de marzo de 1929, en la que se refiere a su cuasi-tocayo Costa como un "Cunhambebe auténtico", equiparando su liderazgo con el de Konyan Bebe, el temido y famoso jefe caníbal tupinambá de las crónicas y grabados del siglo XVI [il. 21].[14]

---

11 Vicky Unruh cree que Costa era un seudónimo de Andrade (notas 11 y 13 del capítulo 3, 272, 273); Robert Stam sostiene la misma hipótesis: "'Oswaldo Costa,' [is] in all probability a pseudonym for Oswald de Andrade" (249).

12 La información biográfica disponible sobre Oswaldo Costa es sorprendentemente escasa. Los datos que aquí se ofrecen no pretenden ni ser una biografía de éste antropófago ni apoyar una hermenéutica textual, sino presentar a un antropófago prácticamente desconocido.

13 La primera *dentição*, de mayo de 1928 a febrero de 1929, incluye 10 números, editados mensualmente (*RA* 1ª). La segunda fue una página o suplemento del *Diário de São Paulo* y tuvo 16 entregas publicadas más o menos cada semana del 17 de marzo al 1 de agosto de 1929 (*RA* 2ª), cuando el *Diário* decidió su clausura. En una entrevista poco antes de su muerte, Andrade reitera el contraste entre las dos *dentições*: "A revista não foi uma. Foram duas. A primeira, em cuja supervisão ficara Alcântara Machado, surgiu com um caráter eclético, que desnecessário dizer, desagradou profundamente a parte de nosso grupo [...]. Baste dizer que até Plínio Salgado andou deitando por lá sua pobre cienciazinha... Foi aí que resolvemos tomar de assalto o suplemento do *Diário de São Paulo*" ("Caem os dentes do dragão" 1953, *Os dentes do dragão* 213).

14 Como señaló Andrade, Costa estuvo encargado junto con Raul Bopp de terminar con la línea ecléctica y moderada de Alcântara e impulsar la radicalización modernista de la publicación. Refiriéndose a la primera *dentição* de la

De A. Theuet, Liure VIII. 661

QVONIAMBEC.

Chapitre. 149.

PLVSIEVRS, qui entendent parler des merueilleuſes ſingularités, que Dieu deſpartiſt en ces pays, qui nous ont eſté ny a pas fort long temps deſcouuers, ſont en branſle, s'ils doiuent adiouſter foy au rapport, qui en a eſté faict par ceux, qui ont voiagé par toutes ces regions & contrées incogneües. Qu'il n'y ait occaſion d'eſtre rauy en non-pareil eſbahiſſemẽt on ne ſcauroit le nier, ſoit qu'õ prẽne aduis aux choſes, qu'ils ont communes auec nous, qui, encores qu'elles ne ſoyent ſi

TTTTt iij

Ilustración 21. Konyan Bebe en *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens* de André Thevet, volume 3, livre VIII, fol. 661r (Paris: Par la vefue I. Kervert et Guillaume Chaudière, 1584). Cortesía de Trustees of the Boston Public Library.

Durante esta segunda etapa, Costa publicó numerosos textos con su nombre y usando varios seudónimos (como Tamandaré), e instituyó la irreverente columna "Moquém" ("parrilla"). Jayme Adour da Câmara (1898-1964), codirector de la *Revista de Antropofagia* en su segunda *dentição*, llamó a Costa "seu maior teorizador" (3); y Benedito Geraldo Ferraz (1903-1979), secretario de la *Revista*, aseguraba que la segunda *dentição* se sostuvo a flote gracias al liderazgo de Costa, quien fue su verdadero gerente y editor, y quien, con sus "'moquéns' teorizadores", le dio la base intelectual al "asado antropofágico".[15] Confirma la prominencia de este Konyan Bebe teorizador, además, su inclusión en el proyecto de la "Bibliotequinha Antropofágica" que iba a incluir, entre otros textos: *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade, *Cobra Norato* (1931) de Raul Bopp, el "Manifesto Antropófago" de Andrade (1928) y una obra de Costa titulada *Moquéns e pontas-de-flecha*, que hubiera reunido sus contribuciones a la *Revista* (Bopp, "Vida y muerte de Antropofagia" 36). El proyecto de la "Bibliotequinha Antropofágica" nunca se llevó a cabo, pues el *Diário de São Paulo* cerró la *Revista de Antropofagia* en agosto de 1929 y el movimiento se disolvió en medio de rencillas personales y de la crisis que siguió al colapso bursátil de 1929, la ruina de la oligarquía paulista y el ascenso al poder de Getúlio Vargas en 1930. En medio de la or-

---

Revista, Oswald indicó: "não houve transformação e sim ortodoxia. O Alcântara não entendeu o sentido do movimento. Pensou que era troça e publicou durante meses inutilidades amenas. Evidentemente errei em tê-lo convidado para dirigir a *Revista de Antropofagia*." Esta situación habría cambiado durante la segunda *dentição*: "Agora a cosa é outra —le escribe Oswald a Carlos Drummond—. Estão à frente Bopp e Oswaldo Costa, cunhambebes autênticos e leais" (Drumond de Andrade 101).

15 La cita completa reza: "Baixo, moreno, muito escanhoado, o editorialista do *Correio Paulistano* [i.e., Costa], não se demorava em considerações; era muito objetivo e quando falava liquidava qualquer questão que estava na mesa de discussões do comitê da redação. Era ele quem expressava as resoluções e fazia uma crítica séria, como si se tratasse de uma publicação muito orientada [...]. Osvaldo Costa é que dera a base ao asado antropofágico, nos 'moquén' teorizadores, que começou a publicar. [...] E 'moquém' celebrizou-se através da teorização acre de Osvaldo Costa" (Benedito Geraldo Ferraz-Gonçalves 52, 53). En una entrevista, Ferraz-Gonçalves recordaba que Costa había sido "uma figura importante e preponderante, que explorou a maior parte do 'negócio' e mais por sua causa foi mantida a segunda fase" (Boaventura, *A vanguarda antropofágica* 206).

gía del populismo nacionalista que representó Vargas, no había un espacio ni simbólico ni político para el modernismo antropófago cosmopolita.

Cuando la Antropofagia se dispersó, Costa abandonó la escena literaria, regresó a Rio de Janeiro y se dedicó al periodismo y la política. Durante la década de 1930, participó en numerosas actividades antifascistas y de izquierda; apoyó el Comitê Antiguerreiro do Rio de Janeiro y fue miembro de la Dirección del Partido Comunista, a cargo de comunicaciones y propaganda.[16]

En 1934, Costa fundó, junto con Aparício Torelly (1895-1971) y su compañero antropófago Aníbal Machado (1894-1964), el efímero *Jornal do Povo* (octubre de 1934).[17] En noviembre de 1935, Costa —entonces periodista de *A Manhã*— participó en la insurrección comunista contra Getúlio Vargas conocida como la "Revolta Vermelha" o "A Intentona", por lo que el 7 de agosto de 1936 fue capturado y acusado de rebelión. Las autoridades lo consideraban el "secretario intelectual" del Partido. El 4 junio de 1937, Costa fue puesto en libertad mientras proseguía el juicio en su contra, lo que aprovechó para pasar a la clandestinidad.[18] Poco después, el Tribunal de Segurança Nacional lo sentenció *in absentia* a tres años y cuatro meses de prisión (28 de junio, 1937).[19] Con la policía tras sus pasos, Costa dejó por entonces su alias comunista "Ramalho" y readoptó el pseudónimo modernista "Taman-

16 Ferraz-Gonçalves recuerda que Costa "Esteve no Partido, participou do Partido. Andou sendo perseguido, fugindo e, não sei por que, foi parar no Rio de Janeiro. [...] Ele já faleceu"; (en Boaventura, *A vanguarda antropofágica* 209). Véase también Figueiredo de Castro (359, 381) y Soares dos Santos (410).

17 El *Jornal do Povo* cerró cuando Torelly fue secuestrado y amenazado de muerte por oficiales de la Marina. Esta aventura periodística post-antropofágica de Costa recuerda la similar de Oswald de Andrade y Patrícia Galvão (1910-1962), quienes fundan y editan el también de izquierda y fugaz *O Homem do Povo* (1931).

18 *Correio da Manhã*, 14 de agosto de 1936, 8; *Gazeta de noticias*, 16 de julio de 1936, 12; 15 de agosto de 1936, 7; *Correio da Manhã*, 25 de noviembre de 1936, 3, 5; 16 de diciembre de 1936, 7; 24 de febrero de 1937, 3; 20 de marzo de 1937, 7. *A Batalha* 25 de junio de 1937, 2; *Correio da Manhã* 8 de junio de 1937, 12.

19 *Correio da Manhã*, 29 de julio de 1937, 3; *Gazeta de Noticias*, 29 de agosto de 1937, 3. Costa apeló la sentencia mediante apoderado pero ésta fue confirmada en enero de 1938 (*A Batalha*, 15 de enero de 1938, 2; *Gazeta de Noticias*, 15 de enero de 1938, 3).

daré". Incluso prófugo, Costa se encargaba de los comunicados y propaganda del Partido. A comienzos de 1940, fue delatado por uno de sus compañeros, pero logró escapar a una redada policial y refugiarse en la embajada de Chile. Poco después se entregó y renunció públicamente al Partido: "Termino aqui —le dice a un reportero— a minha ação revolucionaria com um infinito desencanto" (*Diário da Noite*, 23 de abril 23 de 1940, 3). Costa fue condenado a cinco años de cárcel, de los cuales aparentemente cumplió dos.[20] En 1942 fue excarcelado y se incorporó a la revista de izquierda *Diretrizes*.[21]

Como se dijo, Oswaldo Costa dedicó gran parte de su vida al periodismo como redactor y colaborador de numerosas publicaciones, entre las que se cuentan *Diário da Bahia*, *Correio da Manhã*, *Correio Paulistano*, la sucursal de la *Folha de São Paulo* en Rio, *Revista de Antropofagia*, *Jornal do Povo*, *A Manhã*, la mencionada revista *Diretrizes* (de la que fue nombrado director en 1945) y, de manera destacada, el periódico *O Semanário* (1956-1964), fundado y dirigido por él en 1956. *O Semanário* llegó a tener un tiraje nacional de sesenta mil ejemplares, siendo una de las mayores publicaciones del período en el Brasil (Sodré 409; Brito, *A imprensa Nacionalista* 38, 39; "*O Semanário*" 1-15) [il. 22]. *O Semanário* fue cerrado por la dictadura militar el 1 de abril de 1964. Costa fue sometido, con su esposa Leonor, a una investigación y el gobierno le suspendió sus derechos políticos. Entonces, intentó su última aventura periodística: la publicación clandestina del *Jornal Semanal*, del cual salieron tres números de cuatro páginas cada uno. El 12 de mayo de 1967, cuando Costa se preparaba para viajar a Europa, murió de un ataque cardiaco en plena calle.[22] Ese mismo año comenzó la canonización de Andrade y el olvido de Costa.[23]

---

20 *A Noite* 23 de abril de 1940, 1, 3; *Correio da Manhã*, 23 de abril de 1940, 3; *Diário da noite*, 23 de abril de 1940, 3, 6; *Diário de noticias*, 23 de abril de 1940, 1; 26 de abril de 1940, 3.

21 *A Manhã*, 8 de enero de 1942, 13; *Diretrizes*, 2 de abril de 1942, 5.

22 *Jornal do Brasil* 13 de mayo de 1967, 16; *Diário de notícia*s 17 de mayo de 1967, 2ª *seção*: 3.

23 El interés sobre Andrade y su subsecuente canonización ocurren en gran medida gracias al estreno de su obra teatral *O rei da vela* (1937) dirigida por José Celso Martinez Corrêa (septiembre de 1967) (Jáuregui, *Canibalia* 411-412, 450-453).

O SEMANÁRIO

LETRAS E ARTES

ANO I • NÚMERO III

FEVEREIRO DE 1957

ENFARADO DO JORNALISMO

JAYME ADOUR TORNOU-SE AGRICULTOR

Jayme Adour converse com Oswaldo Costa

Ilustración 22. *O Semanário (Letras e Artes)* (vol. 1, nº 3). En la fotografía, Oswaldo Costa (a la izquierda) con Jayme Adour da Câmara (derecha), febrero de 1957. Cortesía de la Biblioteca Nacional do Brasil.

2. "A 'Descida' Antropophaga"

"A 'Descida' Antropophaga" de Oswaldo Costa apareció en el primer número de la *Revista de Antropofagia* junto con el "Manifesto" de Andrade, y puede ser llamado sin temor a exagerar el *otro* manifiesto antropófago (*RA* 1ª, nº 1: 8). Allí —así como en varias de sus colaboraciones en la segunda *dentição*— el escritor modernista pone en tela de juicio la adscripción de Brasil a Europa, lee la historiografía colonial y nacional en contra de su celebración explícita e implícita del colonialismo, y plantea la necesidad de una descolonización cultural antropofágica [il. 23].

"A 'Descida' Antropophaga" es un texto propenso, antes que a la argumentación sistemática, a la alusión minimalista y a la desfamiliarización surrealista.[24] Costa comienza su manifiesto mediante un extrañamiento del significante "*descida*" (i.e., descenso), siempre entre comillas: "A 'descida' agora é outra. [...] Ha quatro seculos, a 'descida' para a escravidão. Hoje, a 'descida' para libertação".[25]

"*Descida*" tiene un doble sentido: la primera "*descida*" de hace "cuatro siglos" es la colonización que fuerza a los indios a salir de la selva, dejar el canibalismo e incorporarse a la colonia (*descer-se para as aldeias*); esto es, el sometimiento y reducción a poblados de los pueblos indígenas brasileños desde el siglo XVI hasta bien entrado el XIX. Las expediciones en búsqueda de indios para reubicarlos en pueblos y misiones —y eventualmente en las haciendas— fueron llamadas *descimentos de índios* dado que éstos eran llevados río abajo; bajándolos por los ríos desde el interior. A su vez, a los indios domeñados se les llamó *índios descidos*.

---

24 Como en el caso del manifiesto antirracionalista y paradójico de Andrade, el de Costa ofrece digresiones poéticas e imágenes surrealistas antes que proposiciones o tesis (Jáuregui, *Canibalia* 429, 430; "Antropofagia" 22-28; también, Madureira, 13-33).

25 Costa produce una desfamiliarización surrealista (*ostranenie*) del significante "*descida*". Como indicó Victor Shklovsky, la desfamiliarización hace que los objetos [signos] familiares se hagan "extraños" o "desconocidos", incrementando la dificultad y la duración de la percepción, haciéndolos nuevos, como si los estuviéramos viendo por primera vez (15-30).

A "Descida" Antropophaga

A "descida" agora é outra.
O Autor

Ha quatro seculos, a "descida" para a escravidão. Hoje, a "descida" para libertação. O Diluvio, foi o movimento mais serio que se fez no mundo. Deus apagou tudo, para começar de novo. Foi intelligente, pratico e natural. Mas teve uma fraqueza: deixou Noé.

O movimento antropophago, — que é o mais serio depois do Diluvio — vem para comer Noé. **NOE' DEVE SER COMIDO.**

Penso que não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer) com volta ao estado primitivo (o que não interessa). O que se quer é simplicidade e não um novo codigo de simplicidade. Naturalidade, não manuaes de bom tom. Contra a belleza canonica, a belleza natural — feia, bruta, agreste, barbara, illogica. Instincto contra o verniz. O selvagem sem as missangas da cathechese. O selvagem comendo a cathechese.

Os **PEROS** que ainda existem entre nós hão de sorrir por seus dentes de ouro o sorriso civilisado de que, reagindo contra a cultura, estamos dentro da cultura. Que besteira. O que temos não é cultura européa: é experiencia della. Experiencia de quatro seculos. Dolorosa e páo. Com Direito Romano, canal de Veneza, julgamento synthetico **a priori**, Tobias, Nabuco e Ruy. O que fazemos é reagir contra a civilisação que inventou o catalogo, o exame de consciencia e o crime de defloramento. SOMOS JAPY-ASSU':

"Ce venerable vieillard Japi Ouassou fut merveilleusement attentif, comme tous les outres Indiens lá presens aux discours susdicts á quoi il replique ce qui s'ensuit. Je m'esionis extremement de vous voir et me manqueray á tout ce ie vous ay promis. Mais ie me estonne comme il se peut faire que vous autres PAY ne vouliez pas de femmes. Estes vous descendus du Ciel? Estes nays de Pere et Mere? Quay donc! n'estes pas mortels comme nous? D'ou vient que non seulement vous ne prenez pas de femmes ainsi que les autres Francois que ont trafiqué avec nous depuis quelque quarante et tant d'années; mais ancore que vous les empechez maintenant de se servir de nos filles: ce que nous estimions á grand honeur et grandheur, pouvans en avoir des enfans".

(Claude d'Abbeville—"Histoire de la Mission des Péres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoicines.")

Contra o servilismo colonial, o tacape inheiguára, "gente de grande resolução e valor e totalmente impaciente de sujeição" (Vieira), o heroismo sem rosta de Commendador dos carahybas, "que se oppuzeram a que Diogo de Lepe desembarcasse, investindo contra as caravelas e reduzindo o numero de seus tripulantes" (**Santa Rosa** — "Historia do Rio Amazonas").

Ninguem se illuda. A paz do homem americano com a civilisação européa é paz nheengahiba. Está no Lisbôa: "aquella apparatosa paz dos nheengahibas não passava de uma verdadeira impostura, continuando os barbaros no seu antigo theor da vida selvagem, dados á antropophagia como dantes, e baldos inteiramente da luz do evangelho."

Como se vê, facilimo ser antropophago. Basta eliminar a impostura.

Foram estas as consequencias dos versos ruimzizinhos que Anchieta escreveu na areia de Itanhaen: Ordenações do Reino, grammatica e ceia de Da Vinci na sala de jantar. E não houve ainda quem comesse Anchieta!

Portugal vestiu o selvagem. Cumpre despil-o. Para que elle tome um banho daquella "innocencia contente" que perdeu e que o movimento antropophago agora lhe restitue. O homem, (falo o homem europeu, cruz credo!) andava buscando o homem fóra do homem. E de lanterna na mão: philosophia.

Nós queremos o homem sem a duvida, sem siquer a presumpção da existencia da duvida: nú, natural, antropophago.

Quatro seculos de carne de vacca! Que horror!

(a) OSWALDO COSTA.

VISITA DE SÃO THOME'

Quando a Bahia não se chamava Bahia, muito antes de Pedro Alvares Cabral, São Thomé foi lá um dia.

Não sei se foi por acaso ou para vêr. Mas viu.

Viu e protestou contra as coisas que viu.

Fez um discurso cheio de conselhos que os indios escutaram de boccas abertas:

Que era preciso adorar a Deus, fugir do demonio, não ter mais que uma mulher. Conselhos bons.

Emquanto falava, fazia nascer da terra a planta da mandioca e a bananeira que ainda hoje dá bananas de São Thomé.

Então os indios gostaram.

Quando São Thomé, cansado, sentiu que devia acabar, acabou com estas palavras:

—E não comam nunca mais carne de gente!

Então os indios não gostaram. Avançaram.

Quizeram comer o santo.

Felizmente São Thomé corria mais do que elles.

Chegou na beira da praia, deu um passo de meia legua e foi parar numa ilha onde não tinha selvagens.

(Quem me ensinou isto foi Frei Vicente do Salvador...)

ALVARO MOREIRA.

NOTA INSISTENTE

Neste rabinho do seu primeiro numero a "Revista de Antropofagia" faz questão de repetir o que ficou dito lá no principio:

— Ella está acima de quaesquer grupos ou tendencias;

— Ella acceita todos os manifestos mas não bota manifesto;

— Ella acceita todas as criticas mas não faz critica;

— Ella é antropofaga como o avestruz é comilão;

— Ella nada tem que ver com os pontos de vista de que por acaso seja vehiculo.

A "Revista de Antropofagia" não tem orientação ou pensamento de especie alguma: só tem estomago.

A de A. M.
R. B.

Ilustración 23. "A 'Descida' Antropophaga", 1928. Oswaldo Costa. Primer ejemplar de la *Revista de Antropofagia* (8).

Pero el manifiesto declara que "A 'descida' agora é outra": no la que estableció la esclavitud, sino "a 'descida' para libertação"; es decir, el descenso de los caníbales *sobre* la civilización, no para someterse a ella, sino para someterla y devorarla, en el mismo sentido que se dice que una ave de rapiña *desce sobre a presa*. Esta nueva "*descida*" antropófaga permitiría cancelar la condición occidental de Brasil.

La "*descida*" de Costa implica entonces un nuevo comienzo. De allí que el texto afirme humorísticamente que, después del diluvio, Antropofagia fue el movimiento más serio que se hizo en el mundo: "Deus apagou tudo, para começar de novo. Foi intelligente, [...]. Mas teve uma fraqueza: deixou Noé. O movimento antropófago —que é o mais serio depois do Dilúvio— vem para comer Noé. **NOÉ DEVE SER COMIDO**" (*RA* 1ª, nº 1: 8, énfasis y mayúsculas en el original). Según Costa, este recomienzo postdiluviano requiere una mirada antropofágica —una *crítica caníbal*— de la supuesta pertenencia de Brasil a Occidente y una relectura incisiva y digestiva de la historiografía nacional. Este tipo de crítica debe hacer énfasis en la resistencia contracolonial por encima del triunfo colonial, en la obstinación del Otro frente a la conversión, y en la "*descida*" antropófaga que desafía la "*descida*" civilizatoria.

Costa enfila baterías contra la concepción de la cultura brasileña como europea, y cuestiona su modernidad y adscripción occidental(ista):

> Os **PEROS** que ainda existem entre nós hão de sorrir por seus dentes de ouro o sorriso civilisado de que, reagindo contra a cultura, estamos dentro da cultura. Que besteira. *O que temos não é cultura européa: e experiencia dela.* Experiencia de quatro séculos. Dolorosa e páo. Com Direito Romano, canal de Veneza, julgamento synthetico a priori, Tobias, Nabuco e Ruy. O que fazemos é reagir contra a civilisação que inventou o catalogo, o exame de consciencia e o crime de defloramento. **SOMOS JAPY ASSU** ("A 'Descida' Antropophaga"; énfasis mío; mayúsculas y negritas en el texto).

"PEROS" (literalmente, "Pedros") debe entenderse aquí irónicamente como "PORTUGUESES". Costa se está refiriendo más precisamente a aquellos brasileños que se consideran portugueses o europeos.

El texto hace explícito el malestar cultural al que se refiere Roberto Schwarz en su famoso ensayo "Nacional por subtração": "brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a *experiência* do caráter postiço, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos [...], sentimento da contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo" (29, 30). Para Costa, la experiencia brasileña de *pertenencia a Occidente* corresponde a cuatro siglos de colonialismo intenso y doloroso, así como a una serie de cargas jurídicas, estéticas y filosóficas. El derecho romano —una suerte de fetiche de los estudios jurídicos en Brasil—, así como el pensamiento de Kant, recitado de manera acrítica en las facultades de filosofía, ejemplifican para Costa tanto la incómoda inscripción de Brasil en Occidente como la complicidad intelectual con el colonialismo[26] de quienes se consideran a sí mismos europeos: "Os PEROS [i.e., los europeizados] que ainda existem entre nós". Costa extiende estas críticas a los propios modernistas y se burla del europeísmo de ni más ni menos que Anita Malfatti (1889-1964), ícono de la primera generación modernista.[27] Se refiere a uno o acaso dos cuadros de Malfatti en los que la pintora parece retractarse de la radicalidad modernista de 1922: *Canaletto (Veneza)* (Salon d'Automne, Grand Palais, París, 1924) y *Canal grande de Veneza* (ca. 1927).[28] En Oswaldo Costa hay una conciencia temprana del eurocentrismo y elitismo de la revolución modernista.[29] Más

26 Nótese la referencia burlona a la tradición de juristas como Joaquim Nabuco, Tobias Barreto y Ruy Barbosa, así como al kantiano *juicio sintético a priori*.

27 Como se recordará, en 1917, varios jóvenes escritores defendieron la obra pictórica de Malfatti frente a las críticas conservadoras de Bento Monteiro Lobato (1882-1948). Este debate propició entre los jóvenes modernistas un espíritu de grupo y un deseo de sincronía cultural con la modernidad europea, que se concretó más tarde en la Semana de Arte Moderna de 1922.

28 En su "A 'Descida' Antropophaga", Costa alude a estos cuadros probablemente sin haberlos visto y conociéndolos solo por referencia (de Mário de Andrade). Malfatti regresa a São Paulo en septiembre de 1928 y exhibe en dicha ciudad ambos cuadros en su muestra individual en febrero de 1929.

29 Antropofagia —como el arielismo— se mantiene en el universo gutemberguiano y en una esfera pública letrada; valga la pena mencionar que Oswald de Andrade se manifestó, bajo el pseudónimo de Freuderico, a favor de la alfabetización ("De Antropofagia", *RA* 2ª, nº 9, 1).

tarde, en un texto titulado "Revisão necessária" designará este tipo de complicidad como *mentalidade reinol*; una frase que hábilmente usa el término colonial para los portugueses *del Reino*, i.e., los nacidos en el Viejo Mundo que residían en Brasil: "o mal dos nossos escritores é estudar o Brasil do ponto de vista falso, da falsa cultura e da falsa moral do ocidente. A mentalidade reinol, de que não se libertaram, é o que os leva a esse erro" ("Revisão necessária" *RA* 2ª, nº 1, 1). Asimismo, en su columna "Moquém II: Hors de œuvre", Costa expresó su irritación con el conservadurismo y occidentalismo de la llamada revolución modernista, señalando que el modernismo brasileño

> [F]icou no acidental, no acessório, limitou-se a uma simples revolução estética —cosa horrível— quando sua função era criar no Brasil o pensamento novo brasileiro. [...] Continuamos, ainda depois, escravos de Ocidente, escravos do catolicismo, escravos da cultura européa caindo de pôdre. [...] A nossa historia continuo a ser escrita com as patranhas dos padres [...]. Pensamento novo não creamos. Continuou o pensamento velho de importação. Comido pela broca do Ocidente. O grande erro dos modernistas foi esse. A preocupação estética exclusiva. [...] Eles não compreenderam que todo era preciso vir abaixo. A falsa arte. A falsa [h]istoria. [...] Não compreenderam as cruzadas, as guerras, as lutas econômicas. [...] *Aceitaram uma porção de fórmulas idiotas: que isto é civilisação; e aquilo é progresso* (Tamandaré, "Moquém II: Hors de œuvre" 1929, *RA* 2ª, nº 5: 1; énfasis mío).

El modernismo, para Costa, no simplemente respondió, sino que se plegó a una suerte de eurocentrismo ontológico, sometiéndose a la historia de los vencedores y a las "fórmulas idiotas" de la civilización y el progreso. Costa impugna antropofágicamente estas fórmulas, así como la historiografía occidentalista sobre la que éstas descansan.[30]

En "A 'Descida' Antropophaga", la frase "SOMOS JAPY ASSU" (irónica, enfática y en mayúsculas) reitera la queja de Costa frente al vasallaje o servilismo cultural. Japy Assu es el

30 A diferencia de Costa, Oswald de Andrade por lo general se mostró entusiasta con el progreso técnico y la industrialización del Brasil, tanto en la década de 1920 como en sus tesis académicas antropofágicas de mediados del siglo xx.

cacique colaborador que le dio la bienvenida a los colonizadores.[31] En 1612, en la aldea de Junipará, Maranhão, Japy Assu recibió con hospitalidad a los misioneros capuchinos franceses, les prometió convertirse al catolicismo y —en un gesto de buena voluntad— les ofreció a sus mujeres, para escándalo de los frailes, quienes, según Claude d'Abbeville, rechazaron el regalo. Desconcertado ante la falta de apetito sexual de los frailes, Japy Assu, como tantos otros salvajes oradores del imaginario colonial europeo, lanzó un famoso discurso a los capuchinos, que Costa cita en francés de la crónica de d'Abbeville (1614). El jefe indígena increpa a los frailes: "¿Habéis descendido del cielo?".[32] A partir de esta escena colonial de oferta de mujeres a un colonizador desganado, Costa se burla tanto del servilismo cultural

31 Como he discutido en otra parte, el indianismo romántico brasileño exaltó la figura del indio colaborador poscolonial (por ejemplo, los personajes indígenas Iracema o Peri en las novelas de José de Alencar), mientras que el neoindianismo modernista (Antropofagia) se identificó simbólicamente con el indio desafiante; esto es, el caníbal (*Canibalia* 415).

32 Costa cita el discurso de Japy Assu de la *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins*a de Claude d'Abbeville: "'Ce venerable vieillard Japi Ouassou fut merveilleusement attentif, comme touts les outres Indiens lá presens aux discours susdicts á quoi il replique ce qui s'ensuit. ['],Je m'esionis extremement de vous voir et me manqueray á tout ce ie vous ay promis. Mais ie me estonne comme il se peut faire que vous autres PAY ne vouliez pas de femmes. Estes vous descendus du Ciel? Estes nays de Pere et Mere? Quay donc! n'estes pas mortels comme nous? D'ou vient que non seulement vous ne prenez pas de femmes ainsi que les autres François que ont trafiqué avec nous depuis quelque quarante et tant d'années; mais ancore que vous les empechez maintenant de se servir de nos filles: ce que nous estimions a grand honneur et grandheur, pouvans en avoir des enfants[?]'. Claude d'Abbeville, 'Histoire de la Mission des Péres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoicines'" (citado por Costa en "A 'Descida' Antropophaga" *RA* 1ª, nº 1: 8)). Traducción al castellano: "Este venerable anciano, Japi-açú estuvo absorto y atento al discurso [que se les dio], al igual que todos los demás indios presentes, y respondió así: 'Me complace mucho veros y nunca me retractaré de mi palabra. Estoy tan sorprendido, sin embargo, de que vosotros padres no deseéis mujeres. ¿Habéis descendido del cielo? ¿Nacisteis de un hombre y una mujer? ¿Que [cosa es ésta]? ¿No sois mortales como nosotros? ¿De dónde venís, que no solo no tomáis mujeres como los otros franceses que han hecho negocios con nosotros en los últimos cuarenta y tantos años, sino que además impedís que vuestros amigos se sirvan de nuestras hijas, lo que para nosotros sería un gran honor, porque podrían procrear hijos'".

brasileño como del triunfo *sin consumar* de la civilización. Contra el servilismo colonial, dice, "O que fazemos é reagir contra a civilisação"; esto es, resistir la civilización. Costa reclama así otro tipo de bienvenida: la resistencia o *reagir* caníbal. Frente al *to be* Japy Assu ("SOMOS JAPY ASSU"); propone el *not to be* de los aborígenes que se opusieron al colonialismo incluso cuando fueron aparentemente sometidos: *to be* caníbal, *to be* tupi implica *not to be* Japy Assu.

Costa propone su *crítica caníbal* de la modernidad brasileña a partir de ejemplos históricos de desafío al colonialismo y mediante citas pérfidas o antropofágicas del archivo colonial:

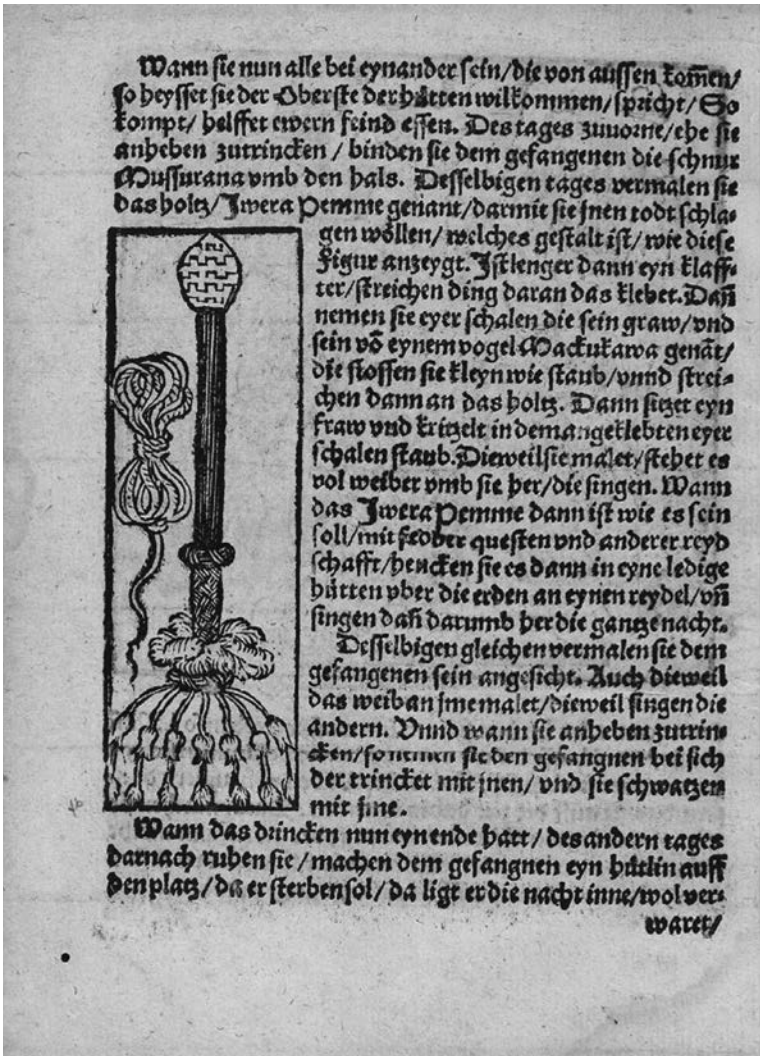
> *Contra o servilismo colonial, o tacape inheiguára,* 'gente de grande resolução e valor e totalmente impaciente de sujeição' (Vieira), o heroísmo sem roseta de Comendador dos carahybas, 'que se opuseram a que Diogo de Lepe desembarcasse, investindo contra as caravelas e reduzindo o numero de seus tripulantes' (Santa Rosa-*'História do Rio Amazonas'*). *Ninguém se iluda. A paz do homem americano com a civilisação européia é a paz nheengahiba* ("A 'Descida' Antropophaga"; énfasis mío).

La propuesta de *reagir* (resistir) la civilización o la occidentalización del Brasil podría confundirse fácilmente con la definición de lo nacional por "*subtração*" —o eliminación de lo foráneo—, según la célebre formulación que hizo Roberto Schwarz, quien vio con escepticismo estas respuestas purgativas e inútiles al malestar de la influencia, o a la condición periférica o "subdesarrollada" de la cultura nacional. Pero, como se verá, Costa no excluye, sino que incorpora y resignifica, como en el caso de la cita *en francés* que hace de Claude d'Abbeville sobre el servilismo de Japy Assu. La resistencia a la *condición colonial* que Costa propone es la resistencia caníbal, representada, por una parte, mediante el arma indígena del *tacape*, y, por otra, por la engañosa *paz nheengahiba*, un tratado de paz colonial que se discutirá más adelante. El desafío al colonialismo propuesto no es purgativo, sino definido por la noción de *devoração* antropofágica o cita pérfida. Costa aventura con el tropo caníbal un pensamiento que desafía las nociones eurocéntricas de civilización y progreso que estructuran ideológicamente el nacionalismo brasileño del siglo xx.

3. "O tacape inheiguára" para desleer a Antônio Vieira, Américo Santa Rosa y Paulo Prado

Cuando Costa dice "Contra el servilismo colonial, el tacape [de los] inheiguára", invoca simbólicamente luchas contracoloniales indígenas más o menos olvidadas, y reformula la antropofagia —la de los indígenas del siglo XVII y la del crítico en el XX— como una suerte de resistencia a, e incorporación de, Occidente. El *tacape* —también llamado *iwera pemme*— era un arma hecha de madera en forma de remo usada como garrote tanto en la guerra como en el sacrificio de prisioneros por numerosos pueblos indígenas brasileños. Como vemos en numerosas imágenes iconográficas, crónicas y relatos etnográficos, el *tacape* está directamente relacionado con el imaginario sobre el canibalismo bélico de los indios del Brasil desde comienzos del siglo XVI. Aparece, por ejemplo, en las famosas xilografías de la *Warhaftige Historia* (1557) del mercenario alemán Hans Staden, un icónico relato sobre la captura de un europeo por caníbales americanos y su regreso a la civilización [il. 24].

Como se dijo antes, la violencia que invoca el texto (*tacape*) no es sustractiva, sino antropofágica (*inheiguára*). Contra el servilismo colonial, Costa esgrime el *tacape* —signo metonímico del caníbal— y, luego, cita antropofágicamente al jesuita Antônio Vieira (1608-1697), quien, entre 1653 y 1661, había predicado el evangelio entre varios pueblos indígenas que habitaban los territorios de los que hoy son los estados de Maranhão y Amazonas, e iniciado la conquista espiritual de la región baja del río Tocantins. Costa transcribe "fielmente" una carta que Vieira le escribió al rey, fechada el 11 de febrero de 1660, en la que el sacerdote menciona el coraje de los indómitos inheiguáras: "'gente de grande resolução e valor e totalmente impaciente de sujeição' (Vieira)". Antônio Vieira no señalaba el valor de los inheiguáras de manera encomiosa como sugeriría la cita que hace Costa del jesuita; en el contexto de la carta al rey, Vieira habla de la rebeldía de los indios para resaltar la dificultad de la campaña de ocho meses de guerra y castigo contra los inheiguáras adelantada por el padre Manuel Nunes en 1658, en compañía de 450 indios aliados y 45 soldados portugueses. Los "rebellados" inheiguáras fueron —agrega el prelado— "buscados,



Wann ſie nun alle bei eynander ſein/die von auſſen komen/ ſo beyſſet ſie der Oberſte der hütten willkommen/ſpricht/ So kompt/ helffet ewern feind eſſen. Des tages zuuorne/ehe ſie anheben zutrincken / binden ſie dem gefangenen die ſchnur Muſſurana vmb den hals. Deſſelbigen tages vermalen ſie das holtz/ Iwera Pemme genant/darmit ſie jnen todt ſchlagen wöllen/ welches geſtalt iſt/ wie dieſe Figur anzeygt. Iſt lenger dann eyn klaffter/ſtreichen ding daran das kleber. Dar nemen ſie eyer ſchalen die ſein graw/vnd ſein vō eynem vogel Mackukawa genāt/ die ſtoſſen ſie kleyn wie ſtaub/vnnd ſtreichen dann an das holtz. Dann ſitzet eyn fraw vnd kritzelt in dem angeklebten eyer ſchalen ſtaub. Dieweil ſie malet/ſtehet es vol weiber vmb ſie her/die ſingen. Wann das Iwera Pemme dann iſt wie es ſein ſoll/mit federn queſten vnd anderer reyd ſchafft/hencken ſie es dann in eyne ledige hütten vber die erden an eynen reydel/vñ ſingen dar umb her die gantze nacht.

Deſſelbigen gleichen vermalen ſie dem gefangenen ſein angeſicht. Auch dieweil das weib an jne malet/dieweil ſingen die andern. Vnnd wann ſie anheben zutrincken/ſo nemen ſie den gefangnen bei ſich der trincket mit jnen/ vnd ſie ſchwatzen mit jme.

Wann das trincken nun eyn ende hatt/ des andern tages darnach ruben ſie/machen dem gefangnen eyn hütlin auff den platz/da er ſterben ſol/da ligt er die nacht inne/wol verwaret/

Ilustración 24. *Tacape* (o *iwera pemme*) en la *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America gelegen* de Hans Staden (Marburg: Andres Kolben, 1557). Cortesía del Acervo da Fundação Biblioteca Nacional do Brasil.

achados, cercados, rendidos, e tomados quasi todos" como esclavos (Antônio Vieira, *Cartas* 1: 79). Costa cita a Vieira contra Vieira; alude no a la victoria sobre los salvajes, sino a la resistencia y valor de los rebeldes; lee en contravía la historia triunfal católica y occidentalista, y desclausura la derrota de los buscados, hallados, cercados, y supuestamente rendidos inheiguáras. En contraste con los homenajes occidentalistas de sus contemporáneos a Europa y a la colonización, Costa canibaliza el archivo histórico. No quiero decir que Costa tuviera un proyecto benjaminiano de lectura de la historia *avant la lettre*, sino que, pensando lo nacional, adelanta una crítica caníbal —aunque ciertamente culturalista— de las imágenes coloniales que informan el archivo histórico y simbólico de la nación.[33]

Costa también devora *História do Rio Amazonas* (1926) del historiador y geógrafo Henrique Américo Santa Rosa.[34] Santa Rosa, ingeniero de formación y, como Costa, del norteño estado de Pará, fue uno de los primeros historiadores de la Amazonía que hizo una historia de la región desde el punto de vista geopolítico del Estado brasileño. La *História do Rio Amazonas* seguía la corriente académica geopolítica que en las primeras décadas del siglo xx estudiaba geografía física y humana para orientar la acción nacionalista del Estado e informar sus políticas civilizatorias y de modernización, así como la expansión del dominio territorial.[35] Santa Rosa es el his-

33 Cuando me refiero al desafío de Costa al archivo nacional no estoy asumiendo la existencia de un repositorio constante, estático y *a priori*; estoy señalando una serie de narrativas e imágenes hegemónicas que, según Costa, soportan y recrean el colonialismo y la falsa distinción entre civilización y barbarie, oscureciendo instancias de resistencia contracolonial. En otras palabras, Costa cita/lee/devora textos históricos hegemónicos dentro de las fracturas de su teleología colonial. Ciertamente, al releer los clásicos de la historia brasileña, como las cartas del padre Vieira, Costa no propone propiamente sistemas epistémicos no hegemónicos o *repertorios* alternativos o de conocimiento como los descritos por Diana Taylor. Costa es un lector caníbal, pero, no obstante, se sienta a manteles en la mesa de la *ciudad letrada*.

34 Tesis presentada por Santa Rosa en el "Congresso Internacional de História da América" (1926).

35 Segun Cardoso Moraes, "Circulava no Pará, os trabalhos de Friedrich Ratzel (1844-1904) e autores mais antigos como Friedrich Humboldt (1769-1859) e Carl Ritter (1779-1859), nomes então apontados como os pioneiros nos da geopolítica alemã, que mais tarde seria retomada por Karl Haushofer (1869-

toriador-geógrafo de lo que Raymundo Moraes en su introducción a la *História* llama el "Far West brasileiro" (en Santa Rosa iii). La historia de Santa Rosa describe el espacio geográfico de la región amazónica así como el proceso épico e inacabado de "civilização e progresso". *Civilización* y *progreso* son eufemismos historiográficos para hablar del proceso de colonización que había comenzado en el siglo xvi y que el Estado nación moderno supuestamente debía completar en el xx. Como sabemos, ambos proyectos, el colonialismo del siglo xvi y el neocolonialismo interno del siglo xx, se enfrentaron al llamado "problema indígena". En el tratado de Santa Rosa, los grupos indígenas —generalmente representados como "tribus" dispersas, "hordas", "hostes bravias", y "selvagens" (72-75, 96)— pertenecen, junto con algunos accidentes geográficos, al orden de las dificultades del proceso civilizatorio.

La cita a la que Costa se refiere es un fragmento de la *História do Rio Amazonas* en el que Santa Rosa relata cómo el conquistador español Diego de Lepe (1460-1515) —quien llegó al Brasil en 1500— enfrentó en la desembocadura de un río que él llamó Maranhão (posiblemente el Pará) una fiera resistencia; los indios le mataron once de sus hombres.[36] Costa se apropia y resignifica el relato de Santa Rosa, y despliega contra el conjuro historiográfico y la geopolítica neocolonialista de la *História do Rio Amazonas* la heroicidad subalterna de los caraïbas:

> Contra o servilismo colonial, [...] o heroísmo sem roseta de Comendador dos carahybas, 'que se oppuzeram a que Diogo de Lepe desembarcasse, investindo contra as caravelas e reduzindo o numero de seus tripulantes' (Santa Rosa, '*História do Rio Amazonas*').[37]

1946). Importante notar que tanto a geografia como a ciência política que se praticava então na Alemanha e na Suécia voltavam-se para a leitura do Estado como agente político fundamental na definição do espaço, do território e dos recursos naturais de uma nação. Em outras palavras, é possível afirmar que a geopolítica se consolidou, nas primeiras décadas do século xx, como o estudo da estratégia, da manipulação, da ação dos chamados Estados Nacionais" ("Geografia do poder" 1).

36 El conquistador español Diego de Lepe (1460-1515) llegó al Brasil (probablemente al cabo de São Agostinho en Pernambuco) a comienzos de febrero de 1500, antes de la expedición de Cabral (Hemming 274, 275). Lepe continuó hacia el norte bordeando la costa hacia Paria.

37 Costa cita este texto de la *Historia do Rio Amazonas* (1926) de Santa Rosa (75).

La "roseta" a la que se refiere es la medalla de la *Légion d'honneur*. Costa se enfoca en la resistencia de los caraïbas y en su heroísmo anónimo, relegado al olvido por la Historia, que nunca fue galardonado con preseas ni medallas.

Para Costa, el Brasil no es un residuo del colonialismo del pasado, sino un espacio en disputa atravesado por la violencia colonial del pasado y del presente; y ciertamente también un lugar donde siempre se han dado y siguen dando una serie de luchas políticas, sociales y culturales que cierta tradición historiográfica eurocéntrica (*mentalidade reinol*) trata de conjurar para relegar al olvido. Costa mastica y desautoriza el occidentalismo que informa tanto al jesuita del siglo XVII como al geógrafo del XX. En su relectura, la rebeldía contracolonial es el fundamento histórico de la historia nacional descolonizada. El procedimiento de incorporación textual de Santa Rosa —como el de Vieira— es semejante: una crítica antropofágica y contracolonial del archivo nacional mediante la cita pérfida que acentúa el conflicto y la resistencia, y cuestiona la subordinación ontológica de la *brasilidade* a la supuesta victoria de la modernidad occidental en el Brasil. La lectura antagónica o caníbal de la historia que hace Costa corresponde a lo que podemos llamar un pensamiento digestivo crítico, no sustractivo; un ejemplo de lo que Walter Mignolo llama el pensamiento fronterizo; esto es, una "doble crítica" y ruptura epistémica, "en la que se quiebra el imaginario del moderno sistema mundo" y se desautorizan los discursos occidentalistas (*Local Histories* 23, 67-70). La crítica de Costa a la modernidad colonial implica una lectura y pensamiento doble, que se articula desde y contra dos tradiciones: desde la modernidad pero contra ella, consumiendo y, a la vez, cuestionando la historiografía neocolonial; un pensamiento que conjura el espectro de la resistencia de los caraïbas del siglo XVI, pero lo hace desde las páginas de un periódico modernista que no podría existir, como no podría el Brasil, de haber triunfado los caníbales.

Otros textos de Costa llevan agua al mismo molino. En el número cuatro de la segunda *dentição*, inaugura su columna "Moquém" ("parrilla") reseñando (asando) el recién publicado *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira* (1928) de Paulo Prado (1869-1943). Prado era miembro de la aristocracia cafetera paulista y mecenas del modernismo brasileño desde 1922. Según Aracy Amaral,

Prado culpó a Oswald de Andrade por el Moquém de Costa y los dejó de tratar a ambos durante el resto de su vida (302). En su "asado" de *Retrato do Brasil*, Costa afirma que el libro era malo ("ruim"), y Prado, un artista "romântico" y "piedoso" que creía en la "eternidade da arte" y en las "bons costumes portugueses"; un escritor que se escandalizaba con las costumbres sexuales de los indios, y que era "incapaz de devorar com prazer [...] uma canela do próximo". En otras palabras, Prado no era un antropófago. Costa acusa a Prado de citar acríticamente y apoyarse en la historiografía positivista decimonónica; en especial, en João Capistrano de Abreu (1853-1927). Costa califica a Capistrano como un "archivista" que pretendía pasar por historiador del periodo colonial sin interesarse por la conquista, ni entender los procesos de resistencia y rebelión como parte de "nossa luta homérica de liberação". Así, escribe Costa, Prado se apoya en las "muletas da moral européa" echándole la culpa al oro y la lujuria por los "excessos infantis" de los brasileños. Más aún, Prado cita con una "ingenuidade pasmosa" y "como rigorosas verdades" las crónicas coloniales sin cuestionarlas ("Moquém I: Aperitivo" *RA* 2ª, nº 4, 1). En la misma línea crítica de "A 'Descida'", la reseña de Costa al libro de Prado opone a la historiografía occidentalista (archivista y reproductora de la autoridad de los textos coloniales) una *historiografía antropofágica* que cita el archivo contra el archivo y la resistencia contra la conquista.

4. La *paz nheengahiba*. Antônio Vieira y el "sometimiento" de la barbarie

En "A 'Descida' Antropophaga" Oswaldo Costa se anticipa a la objeción de que él mismo escribe desde la cultura que censura: "Os PEROS que ainda existem entre nós hão de sorrir por seus dentes de ouro o sorriso civilisado de que, reagindo contra a cultura, estamos dentro da cultura. Que besteira". Costa —cuyo discurso está ciertamente articulado desde un lugar de enunciación problemático— distingue entre la *pertenencia* a la cultura occidental y la *experiencia periférica* de la occidentalización: dice que en el Brasil no se tiene una cultura europea, sino

una "experiencia della"; una experiencia colonial y violenta de la modernidad.[38]

La diferencia entre tener y experimentar la modernidad occidental desde la periferia subraya tanto el problema siempre presente del colonialismo como la existencia de asincronías culturales y temporalidades otras en el Brasil. De este modo, Costa entra en la crítica cultural de la modernidad colonial *vis-à-vis* los proyectos periféricos de modernidades alternativas (como más tarde haría Enrique Dussel con su noción de *transmodernidad*). En otras palabras, Costa debate la supuesta equivalencia entre Occidente y modernidad, y descentra la razón occidentalista de la modernidad brasileña. La América europea (i.e., *europeizada*) es la apariencia de un triunfo detrás del cual está un "selvagem comendo a cathechese"; un caníbal que, lejos de ser asimilado, resiste comiendo:

> Ninguém se iluda. A paz do homem americano com a civilisação européa é paz nheengahiba. Está no [João Francisco] Lisbôa: "aquella apparatosa paz dos nheengahibas não passava de uma verdadeira impostura, continuando os bárbaros no seu antigo theor de vida selvagem, dados á antropophagia como dantes, e baldos inteiramente da luz do evangelho".
>
> Como se vê, facílimo ser antropophago. Basta eliminar a impostura ("A 'Descida'..." *RA* 1ª, 1: 8).

"Que nadie se haga ilusiones", dice Costa, porque "la paz entre el hombre americano y la civilización europea es una impostura (o tratado de *paz nheengahiba*). Costa presenta como evidencia un fragmento de la biografía "Vida do padre Antônio Vieira no Brasil" (1853) del historiador decimonónico brasileño João Francisco Lisbôa (1812-1863). Lisbôa relata los conflictos entre los colonos y los misioneros jesuitas que terminaron con la revuelta de los primeros contra la Compañía de Jesús y su expulsión de Maranhão en 1661. Según Lisbôa, hacia 1659, los colonos se quejaban de la "nullidade dos resultados colhidos pelas missões", y trae como ejemplo la "apparatosa paz dos nheengahides" (sic) (*Obras* 469).

---

38 Como se indicó en otra parte, "la devastación territorial, la esclavitud, el genocidio, el saqueo y la explotación son solo algunas de las consecuencias más inmediatas y notorias de la expansión colonial. Las relaciones sociales y de clase fueron formadas por lo que Sergio Bagú llamó la 'violencia omnipresente' de la realidad colonial" (Moraña, Dussel y Jáuregui, 2).

Este suntuoso tratado de paz —conocido como el "Acordo do Rio Mapuá" (1659)— fue gestionado por el padre Vieira para pacificar a los nheengahibas de la isla de Marajó (entre los ríos Tocatins y Pará). Los nheengahibas se habían aliado con otros grupos indígenas y con los holandeses, y adelantaban una efectiva guerra de guerrillas contra los portugueses poniendo en jaque su dominio. El jesuita consiguió que los nheengahibas —hasta entonces rebeldes e "inconquistáveis"— aceptaran "ser vasallos do rei de Portugal e ter paz perpetua e inviolável", vivir en poblados y que no se unieran con los holandeses contra los portugueses (Antônio Vieira, *Obras* 1: 81-91).[39] En "De antropofagia", otro texto de la segunda *dentição*, Costa se referirá a este logro como la "malandragem [o artimaña] diplomática do padre Antônio Vieira" (*RA*, "De antropofagia" 2ª, nº 9: 1). En "A 'Decida'", Costa llama la atención sobre el fracaso de dicho tratado de vasallaje y cita a João Francisco Lisbôa, quien dice que esa paz era considerada pomposa (*apparatosa*) e inane por los propios portugueses; una verdadera impostura, pues los caníbales seguían siendo caníbales. Que la inscripción cultural o "paz" del americano con la "civilización europea" sea "nheengahiba" quiere decir que el conflicto colonial subsiste disimulado y que el triunfo civilizador no es ni completo ni definitivo. Costa celebra la continuidad de la barbarie bajo la impostura del tratado. La solución que sugiere es tautológica: para ser antropófago, "basta eliminar la impostura" (e implícitamente para develar la impostura basta ser antropófago). La *paz nheengahiba* de la modernidad colonial latinoamericana es engañosa o pérfida: oculta un conflicto, un resto bárbaro diferencial, una alter-modernidad.

Como explica Silviano Santiago, la apropiación antropofágica desestabiliza la jerarquía entre original y copia: "A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao

39 En una carta del 11 de febrero de 1660 escribía el jesuita "pacificador" al rey, refiriéndose al tratado: "por este meio accresceram a coroa e estados de vossa magestade, porque os que consideram a felicidade desta empreza, não só com os olhos no céu, senão tambem na terra, tem por certo que neste dia se acabou de conquistar o Estado do Maranhão, porque com os nheengaibas por inimigos seria o Pará de qualquer nação estrangeira que se confederasse com elles; e com os nheengaibas por vassallos e por amigos, fica o Pará seguro, e impenetravel a todo o poder estranho" (Antônio Vieira, *Obras* 1: 90).

movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo" (*Uma literatura nos trópicos* 18). Según Costa, nuestra pertenencia a Occidente es conflictiva y pérfida; una careta de modernidad euro-occidental tras de la cual se esconde un caníbal; claramente, la distinción de Costa entre el *ser* y *parecer* es esencialista y moderna. Supone una verdad bárbara que subyace a una impostura, un servilismo cultural *à la* Japy Assu que debe ser reemplazado con una rebeldía nheengahiba; la distinción se funda, en fin, en la equívoca disyunción *Tupi or not Tupi* (resistencia o asimilación), en lugar de fundarse en la —diríamos— más antropofágica fórmula conjuntiva: *Tupi and not Tupi*.

5. Escribir en la arena. José de Anchieta y la cuestión civilizatoria

Uno de los párrafos más sugerentes de "A 'Descida'..." reitera el *topoi* de la fragilidad e impostura del proyecto colonial:

> Foram estas as consequências dos versos ruimzizinhos que Anchieta escreveu na areia de Ithanhaen: Ordenações do Reino, gramática e ceia de Da Vinci na sala de jantar. E não houve ainda quem comesse Anchieta! (*RA* 1ª, 1: 8).

En la primera parte de este brevísimo párrafo, Costa hace referencia directa a la obra poética de José de Anchieta (1534-1597) y, elípticamente, al tratado de paz con los tupinambás-tamoios, conocido como el Armisticio de Iperoig (1563), un siglo anterior al tratado de Antônio Vieira con los nheengahibas. Además, como veremos, alude a la fugacidad de la escritura civilizatoria; de la escritura colonial.

En 1563, los jesuitas José de Anchieta (1534-1597) y Manoel da Nóbrega (1517-1570) se adentraron en territorio hostil indígena con la intención de pacificar a los caníbales tamoios que —confederados con varias tribus y aliados con los franceses— amenazaban con la expulsión de los portugueses de São Vicente. Anchieta y Nóbrega fueron bien recibidos por los indios que, aunque interesados en un posible acuerdo, se mostraron listos a continuar la guerra. Del 21 de junio al 14 de septiembre de 1563, Anchieta se quedó

en Iperoig (Ubatuba)[40] como rehén de los tupinambás-tamoios, mientras Nóbrega regresaba a São Vicente en compañía del jefe Cunhambebe (hijo del mencionado Konyan Bebe o Cunhambebe) para acordar los términos del armisticio (John Hemming 197-204).

Durante su cautiverio entre los tamoios, Anchieta, dice Costa, "escreveu na areia" los "versos ruimzizinhos" de su *De Beata Virgine Dei Matre Maria*. Según Juan Eusebio Nieremberg, Anchieta decidió "celebrar en verso latino toda la vida de la Madre de Dios" para "ocupar la imaginación" y apartarla tanto del temor de ser sacrificado y comido por los caníbales como de ser seducido por las "indígenas desnudas" (552) (lo cual es otra forma de ser comido). Como no tenía papel, Anchieta habría escrito sus 5902 versos en la arena y, luego, los habría memorizado para salvarlos del efecto destructor de los elementos. Este episodio en la vida de Anchieta es seguramente una leyenda hagiográfica; una historia que, sin embargo, pasó al imaginario nacional sobre los orígenes

Ilustración 25. *O Poema de Anchieta*, 1901 (óleo 68 x 96 cm.). Benedito Calixto de Jesus (1853-1927). Colégio São Luis, São Paulo. Cortesía del Museu de Arte Sacra dos Jesuítas.

40 Ubatuba, en el litoral norte de São Paulo.

coloniales del Brasil, como podemos ver en una conocida pintura (1901) de Benedito Calixto de Jesús (1853-1927) [il. 25]. Famoso por sus paisajes históricos nacionalistas y escenas idealizadas de la colonización, Benedito Calixto de Jesús imagina a Anchieta en una hermosa playa llena de sus versos escritos en la arena, abstraído en la factura o corrección de una estrofa, mientras una banda de curiosas gaviotas lo rodea y un par de figuras indígenas lo observan desde la distancia. Es poco probable que el jesuita hubiera escrito su largo poema en la arena y luego lo hubiera recordado para su publicación. Anchieta seguramente compuso sus versos después de su liberación, como pago de una promesa a la Virgen. Así parece indicarlo la dedicatoria del poema, donde Anchieta revela las circunstancias diplomático-coloniales de su composición: "Aquí tienes, Madre Santísima, los versos que otrora te prometí, cuando rodeado de enemigos feroces, mi presencia domeñaba a los bravos tamoios y negociaba indefenso la paz"[41].

Costa se burla de los "versos ruimzizinhos que Anchieta escreveu na areia" y, tácitamente, del Armisticio de Iperoig al que esos versos aluden; tratado que posibilita la fundación de Rio de Janeiro (1565) y, en últimas, la colonización portuguesa y la occidentalización del Brasil. En otras palabras, Costa fractura el *pathos* colonial-nacionalista que orientaba la historia brasileña y que la pintura de Calixto exalta. *Rumzizinhos* es un diminutivo enfático de *ruim*; Costa dice que los gloriosos versos a la Virgen son malitos; o, más exactamente, *maluquitos*. Los versos no alcanzan ni siquiera el estatuto de lo malo y, sin embargo, desencadenan una serie de fatídicas consecuencias que Costa enumera mediante referencias metonímicas al establecimiento del orden occidental —político-jurídico, cultural y religioso— en el Brasil: "Ordenações do Reino, gramática e ceia de Da Vinci na sala de jantar". Esto es, tras los versos de Anchieta vino la imposición colonial de códigos legislativos portugueses (Ordenações do Reino), de normas metropolitanas sobre el lenguaje (gramática), y de un sistema de creencias y prácticas religiosas (el catolicismo ostensible en la

41 Traducción prosificada. El original en latín dice: "En tibi quae vovi, Mater Sanctissima, quondam / Carmina, cum saevo cingerer hoste latus. / Dum mea Tamuyas praesentia mitigat hostes, / Tractoque tranquillum pacis inermis opus" ([ca. 1563] 22).

copia de *Il Cenacolo* o *L' Ultima Cena* de Leonardo da Vinci en el comedor familiar).

Esta última imagen de la serie metonímica, una reproducción local del mural *La Última Cena* (1495-1498), anuncia la preocupación del modernismo respecto a la cuestión de la supuesta inferioridad de la copia. Históricamente, la referencia no es extraña. Hay varios ejemplos de estas reproducciones de la obra de Da Vinci encargadas por familias burguesas brasileñas para sus comedores, como la que puede verse en la suntuosa casa de José María dos Reis Júnior (1903-1985) [il. 26]; las familias de menos recursos colgaban litografías.

Ahora bien, ¿qué significa que en un comedor brasileño se cuelgue una reproducción cara o barata de la imagen de otro comedor sagrado en el que ocurre una cena antropo-teofágica sagrada? ¿Qué

Ilustración 26. Reproducción de *La Última Cena* en el comedor familiar de la Casa José Maria dos Reis, hoy MADA-Museu de Arte Decorativa, Uberaba, Minas Gerais. Foto: Valdo Resende, 2014.

implica que —en el Brasil— se cuelgue en el comedor familiar la reproducción de una obra de arte "original" y clásica contemporánea al "descubrimiento" del "Nuevo Mundo" y venerada como modelo artístico y ejemplo de la alta cultura europea? Por un lado, la copia es un signo de la conquista espiritual de América (de la conversión). Por el otro, resulta evidente que en la cena vernácula se consume la "original", de manera que el signo del triunfo del cristianismo en América es al mismo tiempo el de su sometimiento a la digestión local del "selvagem comendo a cathechese". En el mismo sentido, el paradigma artístico europeo —Da Vinci— se copia y consume en el comedor local en un gesto caníbal que conjuga hospitalidad y hostilidad, homenaje y desafío. Podemos encontrar un ejemplo elocuente de ese consumo local y periférico en la obra de la artista Lídia Baís (1900-1985), contemporánea del movimiento Antropofagia (a quien probablemente Costa no conoció). En su cuadro *Ultima ceia de Jesus Cristo* (ca. 1929), la propia Baís se

Ilustración 27. *Ultima Ceia de Jesus Cristo*, ca. 1928-1929 (óleo 135 x 45 cm.). Lídia Baís (1900-1985). Morada dos Baís, Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Cortesía del Museu Morada dos Bais y del Museu de Arte Contemporânea de Mato Grosso do Sul.

inserta en la cena como uno de los apóstoles, mediante un autorretrato que aparece al lado de la figura de Cristo, en frente de una copa con sangre y mirando al espectador [il. 27].

Costa asocia la antropo-teofagia católica a la alimentación y ambas cosas a las complejas vicisitudes del consumo simbólico. Consumir la hostia —o las "grandes" obras de arte europeo— implica, por supuesto, una adscripción a la Iglesia católica (o a Occidente), pero también un gesto de indocilidad antropofágica. El *occidentalismo periférico* es siempre paradójico. Recordemos que *La Última Cena* representa tanto la institución de la eucaristía (que es la invitación a la repetición ritual de una cena caníbal "original") como el anuncio de la traición de Judas, que es, por cierto, el tema central del mural de Da Vinci. La copia del original en el comedor brasileño sienta a manteles la perfidia cultural; convida al caníbal a la cena de la civilización; abre el espacio paradójico en el que la copia hace homenaje y desafía el original.

6. "Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!"

Costa termina su "A 'Descida' Antropophaga" con la frase surrealista "Quatro séculos de carne de vacca! Que horror!", que alude —nominalmente, i.e., sin verbo— a dos aspectos centrales en la economía y las costumbres alimenticias del Brasil: la producción industrial y exportación de carne bovina, y el consumo generalizado de la misma.[42] En un manifiesto dedicado al canibalismo la referencia a la producción y el consumo de carne de vaca resulta una grosería. La expresión "que horror!" manifiesta precisamente incredulidad o sorpresa. Nótese, además, que Costa usa la expresión "carne de vacca" en lugar de la más común *carne de boi*. *Carne de vacca* tiene una connotación negativa, ya que literalmente se refiere a la carne de la hembra adulta del ganado que es más barata y considerada de inferior calidad. Además, en portugués *vaca* es un tropo común para alguien o algo que se explota

42 A comienzos del siglo xx, la carne de vaca era una fuente común de proteínas para las clases medias urbanas y las élites, pero para las clases populares la carne de res, o al menos la carne fresca, seguía siendo un lujo.

continuamente (que se ordeña) y, también, un insulto misógino (sinónimo de mujer fácil). Por supuesto que la evocación literal y metafórica de "carne de vacca" se refiere, como se dijo, a uno de los sectores más importantes de la economía de exportación brasileña. La carne de vaca —la carne de la dieta de los no caníbales— funciona entonces como lo que Fernando Coronil llama un "constructo metafórico complejo": una mercancía impregnada de historia colonial y neocolonial y, también, un tropo para las relaciones de producción del capitalismo en la periferia; la frase "que horror" señala la postura crítica de Costa hacia la ganadería exportadora y una suerte de descontento modernista frente a la modernidad colonial brasileña.[43]

La introducción del ganado vacuno al Brasil coincide con los comienzos de la colonización portuguesa. A mediados de la década de 1530, se importaron del archipiélago de Cabo Verde a São Vicente las primeras vacas para atender las necesidades de la naciente economía azucarera (Mariante y Cavalcante 50-52). La ganadería requiere tierras y avance colonial sobre el espacio y la vida de los otros. La occidentalización del Brasil reduce y moderniza (o extermina) a los caníbales y los reemplaza por ganado y comedores de carne de res. Las vacas son signos del "progreso". En el momento que Costa escribe, la ganadería es una de las fuerzas económicas que mueve el expansivo neocolonialismo brasileño. Según los datos del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), al empezar el siglo xx Brasil tiene casi 23 millones de cabezas de ganado y solo 17 millones de habitantes. La modernización de las primeras décadas da lugar a un crecimiento de ambas cifras. Hacia 1920 hay poco más de 34 millones de vacas y la población alcanza 30 millones y medio de habitantes. Para entonces, el proceso generalizado de modernización agrícola que comenzó en la década de 1890 había transformado ya la economía brasileña. Brasil se convertirá en el primer exportador de carne del mundo.[44]

---

43 Me sirvo aquí, conceptualmente, del notable análisis de Fernando Coronil sobre el uso de las mercancías como metáforas materiales en el *Contrapunteo* de Fernando Ortiz.

44 "National frozen- and chilled-beef exports increased dramatically, from a negligible 1.5 tonnes in 1914 to over 65,000 tonnes by 1917. [... B]y 1919 the in-

El modernismo brasileño por lo general —con excepciones como la de Costa— expresa un exagerado entusiasmo por el desarrollo industrial en medio de una economía predominantemente agrícola. Podemos apreciar la paradoja de este asincrónico entusiasmo modernista en las palabras accidentalmente literarias del veterinario brasileño Fernand Ruffier, quien —en su intervención en la Conferencia Nacional Pecuária de 1917— hablaba con inusitados vuelos poéticos de la importancia de esas vacas modernizadoras para las exportaciones y la economía nacional:

> 30.000.000 de bois são uma coisa estupenda, um reservatório inesgotável, uma riqueza colossal, um... faltam palavras para objetivar, para traduzir a evocação na mente estupefata, deste formidável rebanho, deste 60.000.000 de chifres ameaçadores, destes 120.000.000 de quartos de bois impacientes de serem congelados e enviados aos famintos de lá, longe, na velha e pobre Europa (en Nascimento 13, 14).

Ruffier —un experto técnico en la cría de ganado y autor de un conocido manual práctico sobre el tema [il. 28]— imagina ciento veinte millones de cuartos de res ansiosos por ser congelados para ir a la Europa vieja, decadente y hambrienta. Históricamente la industria exportadora de la carne impulsó —y sigue impulsando— los procesos de colonización interna y continua expansión en el oeste brasileño que Ruffier anticipaba con júbilo e imágenes desmesuradas. La selección tropológica de Costa (i.e., la carne de vaca o, más precisamente, *cuatro siglos* de carne de vaca) apunta entonces tanto a la historia del colonialismo clásico como a la modernización periférica y neocolonial del Brasil a comienzos del siglo xx. El escritor modernista se distancia de las imágenes de progreso impulsadas por el ganado, y los millones de cuernos y cuartos congelados que dejan a Ruffier a la vez extasiado y sin palabras; Costa menciona la carne

---

dustry was firmly established and would become a significant economic sector over the following decades" (Robert Wilcox, "Ranching" 76). Brasil se convierte en uno de los principales proveedores de carne del mundo. Sobre esta transformación económica y la aparición y modernización de la industria de la carne en Brasil, consúltese el trabajo de Nascimento y, especialmente, *Cattle in the Backlands* de Wilcox.

Ilustración 28. Portada del *Manual pratico de criação de gado no Brazil* de Fernand Ruffier (São Paulo: Empreza editora de Chácaras Orientais, 1918).

de vaca como un medio poético para desfamiliarizar tal modernidad, revelando la colonialidad de lo que comemos, por así decirlo. Los "cuatro siglos de carne de vaca" y de horror son cuatro siglos de "'descida' para a escravidão", de dominación, de colonialismo y de negación de la barbarie caníbal; cuatro siglos de *not tupy*.

Nótese que Costa parece reeditar aquí la melancolía moderna que hace del indígena una suerte de objeto simbólico de los que Freud llamó *malestares en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur* 1930). El horror frente a la carne de vaca sería un síntoma del malestar moderno frente a la modernidad. El caníbal nombraría las pérdidas —a la Montaigne— y parecería expresar el deseo por un regreso a un tiempo previo —o alternativo— a la carne de vaca, la civilización y la ropa: "Portugal vestiu o selvagem. Cumpre despil-o para que ele tome um banho daquela 'inocencia contente' que perdeu e que o movimento antropophago agora lhe restitui" ("A 'Descida'...").[45] Sin embargo, la utopía antropofágica no es retrógrada ni melancólica.[46] Costa —moderno y modernista— expresamente rechaza el primitivismo y las añoranzas románticas:

> Penso que não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer) com volta ao estado primitivo (o que não interessa). O que se quer é simplicidade e não um novo codigo de simplicidade. Naturalidade, não manuaes de bom tom. Contra a belleza canônica, a belleza natural – feia, bruta, agreste, bárbara, illógica. Instincto contra o verniz. O selvagem sem as missangas da cathechese. O selvagem comendo a cathechese ("A 'Descida' Antropophaga" *RA* 1ª, nº 1: 8).

Costa formula su utopía antropofágica en términos de simplicidad y descodificación valorativa de la cultura y el arte ("o que se quer"), lo cual se relaciona con su proyecto de descolonización del pensamiento ("pensamento novo brasileiro"). No le interesa la "vuelta" imposible a un estadio primitivo. Su utopía es, pues, todo futuro:

---

45 El poema "erro de português" de Oswald de Andrade sobre el mismo tema dice que los portugueses vistieron al indio porque llegaron un día de lluvia, y que si hubiera sido un día de sol hubiese sido al contrario (*Poesias reunidas* 177).

46 Llamo *utopías retrógradas* a aquellas imaginadas en el pasado; es decir, aquellas utopías que sitúan un orden social deseado en un tiempo ido que se añora recuperar y en las que la acción política corresponde a proyectos de restauración o recuperación de ese estadio supuestamente perdido (en este caso, la Edad de oro).

corresponde a la imaginación de una modernidad-otra de la cultura brasileña que, frente a la "civilización occidental", resiste comiendo.

7. "Brasil ocidentalizado"

La Antropofagia de Oswaldo Costa no es simplemente un "esfuerzo retórico para burlar la dialéctica de la dependencia", como ha dicho Neil Larsen sobre el modernismo de Oswald de Andrade. Costa representa un caso singular en el grupo de Antropofagia. Es él —no Andrade— quien reinstala el problema de la *colonialidad* de la modernidad occidental latinoamericana y reivindica los antagonismos ocultos tras la *paz nheengahiba* de esa modernidad con *temporalidades-otras* que le son coetáneas. Por supuesto, estamos frente a declaraciones más o menos poéticas y polisémicas que relampaguean en el *collage* textual de un manifiesto modernista. En la Antropofagia de Costa hay más intuición interpretativa que teoría.[47] Pero, aun así, Costa es de todos los antropófagos el que con mayor énfasis ensaya una relectura contracolonial de la historia. En "Revisão necessária" —texto de la segunda *dentição*— insistirá en la necesidad de una corrección de la historiografía del Brasil, a la que le reprocha que se base en hechos aislados y anécdotas, y esté sometida a la mentalidad y los valores culturales y religiosos del vencedor (i.e., "a mentalidade reinol"). Pide la expropiación, apropiación y resignificación de la historia de los vencedores: una "crítica histórica" que trascienda el relato "do ponto de vista, falso, [...] do Ocidente". El "Brasil ocidentalizado" —arguye— "é, por tanto, um caso de pesudomorfose histórica (Consulte-se Spengler). Só a antropofagia consegue resolvê-lo. Como: comendo-o" (*RA* 2ª, nº 1, 1). Oswald Spengler toma la noción de *pseudomorfosis histórica* de la mineralogía, donde el término *pseudomorfosis* se refiere a la formación de ciertos cristales bajo la forma externa de otros. Un pseudomorfo es una forma falsa, una exterioridad aparente (Jackson *et al.* 523). Spengler discute el concepto de *pseudomorfosis histórica* en su capítulo "Los problemas de la cultura arábiga" de

47 Costa abjura de "a razão pura" y del "preconceito racionalista", y afirma que Occidente "chegou aos limites da razão" ("De Antropofagia", *RA* 2a, nº 9, 1).

su *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922), para referirse a la transformación cultural y a la correspondiente subsistencia y resistencia de una cultura bajo el dominio de otra:

> Propongo usar el término *pseudomorfosis histórica* para aquellos casos en que una vieja cultura extraña se impone sobre un país con tanta fuerza que la cultura joven autóctona no consigue respirar libremente, y no solo no logra construir formas expresivas puras y particulares [a sí misma] sino que además, ni siquiera puede alcanzar el desarrollo pleno de su propia conciencia. Todo lo que asciende de las profundidades del alma primigenia va a verterse en moldes viejos y ajenos. Los sentimientos juveniles cuajan en obras seniles, y en lugar de erigirse con su propia energía morfogenética, [esa cultura] odia el poder ajeno con un odio que crece hasta ser monstruoso (Spengler 189; mi traducción).[48]

El Spengler de Costa parece un crítico contracolonial del imperialismo europeo; y ciertamente no el Spengler que lamenta la decadencia de Occidente. Para Costa, la *pseudomorfosis histórica* tiene que ver con una de sus preocupaciones fundamentales: la formación cultural eurocéntrica brasileña; o, lo que es lo mismo, la deformidad de la cultura nacional cuando se la concibe como epifenómeno o copia defectuosa de Europa ("mentalidade reinol"). El canibalismo —arguye Costa— responde al dilema de la *pseudomorfosis histórica* "Comendo-o". En otras palabras, frente al "mal-estar" de la forma falsa y teratológica de lo "postiço" e "inauténtico", Costa no propone la *subtração*, sino la *deglutição* que acabaría con el problema disolviendo la ilusión de la diferencia entre lo propio y lo ajeno.[49]

Costa encuentra en el canibalismo —precisamente en este tropo inseparable de la otrificación de América y eje de la máquina discursiva del colonialismo— una modernidad Otra: la modernidad

---

48 *La decadencia de Occidente*. Se cita y traduce de su versión en inglés. "By the term 'historical pseudomorphosis' I propose to designate those cases in which an older alien Culture lies so massively over the land that a young Culture, born in this land, cannot get its breath and fails not only to achieve pure and specific expression-forms, but even to develop fully its own self-consciousness. All that wells up from the depths of the young soul is cast in the old moulds, young feelings stiffen in senile works, and instead of rearing itself up in its own creative power, it can only hate the distant power with a hate that grows to be monstrous" (Spengler, 189).

49 No estoy hablando de una diferencia ontológica, sino más bien de una diferencia que es constituida por el colonialismo.

caníbal. Es en Oswaldo Costa, entonces —y no tanto en Oswald de Andrade—, donde se avista un pensamiento utópico "descolonizador" o de "emancipação" cultural mediante el consumo. No creo que la Antropofagia de Costa haga una "interpretação triunfalista de nosso atraso" (como dice Schwarz del modernismo de Andrade de los años veinte). En Costa encontramos más bien una crítica caníbal de la modernidad colonial desde la experiencia asincrónica y anómala de dicha modernidad.

La Antropofagia de Costa es, fundamentalmente, culturalista y letrada. Pero, aun así, contrasta —dado su insistente contracolonialismo— con la respuesta de muchos de sus contemporáneos a los desafíos del neocolonialismo. Además, el pensamiento de Costa hace, desde el pasado, un serio cuestionamiento a la frivolidad y vaciamiento político de varias de las articulaciones actuales del tropo del canibalismo. Recordemos que para la conmemoración de sus 70 años, Antropofagia se convirtió en un eslogan corporativo que celebró la supuesta identidad caníbal del Brasil de la globalización,[50] desconociendo el Brasil de los excluidos y los "Sem Terra", el Brasil de las favelas inverosímiles y, en fin, el Brasil en que el colonialismo continúa. Si el pensamiento de Antropofagia se ha hecho leve (incluso en la academia), es, entre otras razones, por su canonización como una teoría cuasi postmoderna del consumo vaciada de política que ignora casos como el de Oswaldo Costa, en cuyo pensamiento contracolonial se asoma la imaginación política de una transmodernidad utópica.

Costa representa una voz alternativa, injustamente ignorada por los críticos del modernismo brasileño. Su Antropofagia respondía, como la de otros modernistas, al conflicto irresuelto que significaba, a comienzos del siglo xx, ser hijos de una modernidad colonial; pero también aventuraba, como ningún otro antropófago, un pensamiento descolonizador que se atrevía a desafiar el monólogo eurocéntrico y las fórmulas coloniales e *idiotas* de la civilización y el progreso.

---

50 La XXIV Bienal de São Paulo (1998) conmemoró Antropofagia mediante una exposición que escogió como núcleo histórico el canibalismo y, como su eje conceptual, la famosa "propuesta" antropofágica de Andrade, articulando así —gracias a una notable simplificación de esa metáfora cultural modernista— un ecléctico *collage* estético posmoderno que celebraba el "Brasil global" y el neoliberalismo (Jáuregui, *Canibalia* 548-551).

Capítulo VII
In-conclusión y retornos

"Lo que sigue se plantea como un ensayo en la noche —en el desconocimiento de lo que queda por venir"
(Derrida, *Espectros de Marx* 12)

"porque el que haze la tal profession, públicamente promete perseverar hasla la muerte".
("Professar" Sebastián de Covarrubias, *Tesoro* 884)

El ángel de la historia latinoamericana empujado por los vientos del progreso, de espaldas hacia el futuro y con su rostro vuelto al pasado, tiene frente a sí una acumulación de desastres, de escombros, que quisiera pero que no puede recomponer (Benjamin, Tesis IX, 100-101). Una muchedumbre de restos insepultos y fantasmas desordena con sus reclamos la conformidad con el presente (Tesis II, 54, 55). Se supone que la conjuración crítica de esos restos —como el psicoanálisis en el trabajo del duelo— "debería asegurarse de que el muerto no volverá: [...y] hacer todo lo necesario para que su cadáver permanezca localizado, en lugar seguro, en descomposición allí mismo donde ha sido inhumado, incluso embalsamado" (Derrida, *Espectros* 111). Pero nada queda localizado ni en su lugar; los espectros impiden la clausura del trauma, la localización exacta de los muertos, la ontologización de los restos. Dicha imposibilidad es política, pues incoa la "débil fuerza mesiánica" de la crítica.

Este libro cita y lee una serie de textos coloniales paradigmáticos de la historia cultural latinoamericana, e invoca en ellos espectros de violencias e insurgencias sobrecodificadas o encrip-

tadas por la escritura colonial. Como vimos, estos sortilegios escriturarios, por ejemplo, hacen de luchas y conflictos políticos historias de amor y traición (capítulo 1); someten la otredad a la lógica del enigma, insistiendo en la diferencia colonial (2); trastocan el remedio de la insurrección con la pócima de la resignación y la injusticia (3); resignifican al caníbal feroz que desafió el colonialismo como prefiguración de la conversión (4); o racializan las resistencias a la conquista de las fuerzas de trabajo para el capital (5). Pero como decíamos, la escritura colonial no termina de exorcizar esa cosa esquiva y recurrente frente a la cual enuncia sus conjuros; esa cosa con la que —*à la* Oswaldo Costa (6)— habría que confabularse para inquietar la supuesta clausura del pasado.

Así como una introducción a un libro es por lo general y en verdad una reflexión a posteriori (no previa, sino subsecuente a sus capítulos), una conclusión es un final que retorna y mira hacia atrás con la expectativa de una recapitulación. A veces una conclusión, además, también se adelanta y anticipa los libros que vendrán (algo que yo intento en el capítulo 1). De cualquier manera, ya porque desande los pasos, ya porque se adelante, la conclusión de un libro es una suerte de estertor que niega mediante la retrospección o la prolepsis su ineluctable punto final; por ello, constituye siempre el momento más espectral y ambivalente de la escritura. Concluir un libro es ciertamente comenzar de nuevo e imaginar su futuro. Al concluir, quisiera seguir horadando una serie de preocupaciones respecto al despliegue colonial de la letra, la sobrecodificación colonial de la otredad y la insurgencia de los signos. Por otra parte, espero que dichas preocupaciones sean evidentes en cada capítulo y extiendan el plazo de deudas que no puedo saldar al concluir. Decíamos que lo que da a la investigación y a la crítica su finalidad primera es el imperativo de pagar "una deuda con el pasado, una deuda de reconocimiento", aun sabiendo que no hay suficientes fondos en el archivo para hacerlo y que quienes nos esperaban ya no están. Estas páginas finales no pueden saldar esas deudas, por lo que se hace necesario confesar la naturaleza inconclusa de esta conclusión y volverse buscando los principios de este libro: los espectros que lo asedian y aquello que, en principio, profesa.

Quisiera primero retornar a una imagen espectral mencionada en la "Introducción": me refiero a la radiografía de la pintura *John Dee Performing an Experiment before Elizabeth I*. de Henry Gillard Glindoni (1852-1913) [ils. 29 y 30]. En ella, un grupo de calaveras se congrega alrededor de lo que parece un fuego en un brasero. El cuadro como aparece a simple vista —sin la ayuda radioscópica— muestra una escena cortesana de fines del siglo XVI, tal como es imaginada en la era victoriana: el doctor John Dee (1527-1608), un famoso sabio y prestidigitador favorito de la reina Isabel I y conocido como "The Queen Conjurer" (el conjurador o el mago de la reina) realiza lo que parece ser un truco. Dee produce una combustión por mezcla de dos sustancias químicas ante la reina y un grupo atónito de espectadores que incluyen a Sir Walter Raleigh, maravillado y con los ojos muy abiertos, a la izquierda de su majestad.

Ilustración 29. *John Dee Performing an Experiment before Elizabeth I* de Henry Gillard Glindoni (1852-1913). Royal College of Physicians y National Gallery, London. Wellcome Collection.

La radiografía visualiza lo invisible o invisibilizado: los cráneos borrados de la pintura que regresan. No es éste un regreso que nos diga lo que realmente fue, ni que elucide para nosotros el sentido

Ilustración 30. Placa de Rayos X del óleo *John Dee Performing an Experiment before Elizabeth I* de Henry Gillard Glindoni (1852-1913). Radiografía: Royal College of Physicians y National Gallery, London, 2015. Wellcome Collection.

del artefacto, como cuando se dice, por ejemplo, que la pintura de Gillard Glindoni originalmente mostraba a Dee en medio de un círculo de calaveras en el piso, delante y detrás suyo, que probablemente tenían como objeto presentarlo como un conjurador o mago; es decir, como una de esas figuras misteriosas y esotéricas del romanticismo decimonónico; y que fueron borradas a pedido de fulano de tal, su comprador, a quien le parecieron demasiado macabras para la decoración de su casa o salón de fiestas. Todo eso puede o no ser razonable y apoyado por el archivo; pero si no se potencia en ello las imágenes dialécticas del pasado, si no se confabula el crítico con los espectros..., entonces la lectura equivale a una nueva encriptación.

La radiografía revela lo espectral mejor de lo que pudo haberlo hecho la pintura "original", en su versión gótica; antes de su retoque. La escena es fantasmagórica y nocturna, dividida por los cuadrantes del bastidor que revelan los rayos X; incluso los clavos que sostienen el lienzo en el marco emergen alrededor como una corona espectral. En esa escena, sin la paleta de colores del cuadro

visible, Dee conjura o invoca a quienes no están, a los muertos, que re-aparecen como espectros alrededor de la combustión. Estos cráneos espectrales atienden el llamado del conjurador y se conjuran o confabulan contra el poder que los circunda y cuya destrucción anuncian. Vienen a recordar el futuro: son *memento mori* para esa asamblea de poderosos. El cuadro de espectros contrasta con la fantasía visible: esto es, con las ensoñaciones victorianas del imperialismo, en el que Dee aparece homenajeando al soberano, y a su pirata de cabecera, Raleigh, con el espectáculo de su magia, sin las incomodas (re)apariciones de eso otro ausente que son los muertos y sus reclamos. Lo suprimido de la escena regresa espectral en la radiografía; irrumpe desde el pasado como imagen que relampaguea benjaminianamente en la noche de la historia.

Hay otro principio —al final de este libro— que tiene que ver con el quehacer de la escritura y con nuestra desaparición escrituraria. Es decir, con el espectro que queda en estas líneas. Decía con razón Roland Barthes, que en la escritura está la muerte. Ineluctable, íntima, certera, respirándonos en la nuca, concluyente. Así que ahora que me dispongo a in-concluir este libro y los años de trabajo e investigación que están tras sus páginas, quiero regresar a lo que mis estudiantes me han oído llamar nuestra *razón de hacer*. Dicen Deleuze y Guattari —leyendo a Nietzsche— que los nombres y adjetivos son engañosos porque presentan la ilusión del *ser* en lugar de la actualidad del *devenir* del mundo. No deberíamos decir lobo sino *lobear* (*A Thousand Plateaus* 239); "cuando los sustantivos y los adjetivos comienzan a disolverse, cuando los nombres [...] se dejan llevar por los verbos del puro devenir [...] toda identidad desaparece del yo" (Deleuze, *The Logic of Sense* 3; mi traducción)[1]. La actualidad de las cosas es su hacer, actuar y devenir. En ese orden de ideas, antes que profesor "soy" el devenir de mi profesar; esto es, de un "defender", "enseñar" y, en últimas, de un "creer". Un colega, que proclama con vanidad que él nunca estudió teoría ni leyó a Marx o a Benjamin, pero llegó a ciertas posiciones de poder en la academia, proclama ante estudiantes y colegas que hay que balancear la profesión con "la vida". Nunca he entendido bien qué

1 "[W]hen the substantives and adjectives begin to dissolve, [...and] are carried away by verbs of pure becoming [...[all identity disappears from the self"

quiere decir eso de una vida opuesta a la profesión: acaso simplemente se trata de una disculpa para el cinismo de no creer en nada; de no profesar.

Trato de no ocultar la fe de mi profesar, que es *ex-professo* política. Dijimos que la escritura colonial, que *ab initio* es asedio y conjuro del otro, está al mismo tiempo asediada por los espectros de aquello que intenta conjurar. El discurso colonial que conjura al otro está fatalmente asediado por restos espectrales o signos insurgentes de la violencia y la resistencia colonial que fracturan y frustran el conjuro escriturario. Hemos tratado de leer a contrapelo —y entre líneas— ese sortilegio de la otredad que la escritura colonial intenta, e invocar el retorno de signos que se confabulan y alzan *simbólicamente* y que nos recuerdan que las injusticias, derrotas y horrores del pasado no son definitivos

Creo, siguiendo las tesis sobre la historia de Benjamin, que el detalle textual debe arrebatarse de su contexto y de las manos de la tradición que lo significa canónicamente; y que no podemos —aunque recorramos el archivo como yo mismo lo he hecho— conocer o hacer el presente el pasado en sí, sino mediante una anagnórisis política de sus imágenes luminosas y fugaces. Estas imágenes dialécticas corresponden, con algunos matices, a lo que Derrida llama espectros. Lo que una crítica política intenta entonces es lidiar con conjuros y especialmente con conjuras; es decir, con las confabulaciones de los espectros que asedian los textos, sus lecturas y, por supuesto, nuestra propia escritura. Es así que intentamos leer de otra manera y desde otra tradición: no la que celebra la escena cortesana del poder, sino la que se conmueve con el relámpago de las chispas en el brasero que ilumina fugazmente una asamblea de calaveras borrosas.

Espero que este libro afirme ese profesar: el intento de afinar el ojo y el oído, movilizar los afectos, y aventurar "lecturas tendenciosas" y políticas de la escritura colonial. No me refiero a la simple solidaridad fácil con los que ya no están o son víctimas de horrores y que se expresa, por ejemplo, en la insoportable levedad política de la pseudo-área de "literatura y derechos humanos"; sino a un leer que trata de librarse de la propia complicidad del presente con formas de opresión y de injusticia que no han cesado y que nos involucran a todos (incluyendo a los que contra ellas profesamos).

El gesto crítico que profeso y me interesa es el que propone Oswaldo Costa (capítulo 6). Se trata de un gesto al mismo tiempo agresivo y amoroso. Benjamin lo resumió poéticamente en esa frase tan suya, en la que afirma juguetón que el verdadero crítico se "aproxima a un libro tan amorosamente como un caníbal condimenta a un bebé".[2] Este libro fue hecho con una ternura similar; asumiendo los riesgos de un ansia crítica como ésta que profeso.

2 "Genuine polemics approach a book as lovingly as a cannibal spices a baby" ("The Critic's Technique in Thirteen Theses" en *Selected Writings* 460).

Bibliografía

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16, [1590] 1987.

Acuña-Soto, Rodolfo, David W. Stahle, Malcolm K. Cleaveland y Matthew D. Therrell. "Megadrought and Megadeath in 16th Century Mexico". *Historical Review* 8.4 (2002): 360-362.

Acutis, Cesare. "La inconfesable utopía". *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 49-55.

Adorno, Rolena. "La ciudad letrada y los discursos coloniales". *Hispamérica: Revista de Literatura* 16.48 (1987): 3-24.

— "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo xvi". *Revista de Estudios Hispánicos* 9 (1992): 47-66.

— "The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History". *The William and Mary Quarterly Third Series* 49:2 (1992): 210-228.

— "La estatua de Gonzalo Guerrero en Akumal. Iconos culturales y la reactualización del pasado colonial". *Revista Iberoamericana*, 63: 176-177 (1996): 905-923.

— *De Guancane a Macondo: estudios de literatura hispanoamericana*. Sevilla: Renacimiento, 2008.

— "El México Antiguo en el Barroco de Indias: don Carlos de Sigüenza y Góngora". *Anales de Estudios Latinoamericanos* 35 (2015): 1-42.

— "La negociación del miedo en los *Naufragios* de Cabeza de Vaca". *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 309-350.

— "The Negotiation of Fear in Cabeza de Vaca's *Naufragios*". *The New World*. Spec. Issue of *Representations* 33 (1991): 163-199.

— "Peaceful Conquest and Law in the *Relación* of Alvar Núñez Cabeza de Vaca". *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*. Eds. Francisco Javier Cevallos-Candau, Jeffrey

A Cole y Nina M Scott. Amherst: University of Massachusetts Press, 1994, pp. 75-86.
— *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007.
Adorno, Rolena y Patrick Charles Pautz. *Alvar Núñez Cabeza de Vaca, His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*, 3 vols. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
Adour da Câmara, Jayme. "Enfarado do jornalismo". *O Semanário*, 1 (3) (1957): 1, 3, 6.
Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. y notas Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 1998.
Agustín, san. *Sermons*. New York: New City Press, 1990.
— *The City of God Against the Pagans*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998.
Ahern, Maureen. "The Cross and the Gourd: The Appropriation of Ritual Signs in the *Relaciones* of Alvar Núñez Cabeza de Vaca and Fray Marcos de Niza". *Early Images of the Americas: Transfer and Invention*. Eds. Jerry Williams y Robert Lewis. Tucson: University of Arizona Press, 1993, pp. 215-244.
Alamán, Lucas. *Historia de México*. Tomo 1. Ciudad de México: Imprenta de Victoriano Agüeros y Co. Editores, 1883.
Alfau Durán, Vetilio. "Los negros salvajes de nuestros montes". *La Nación* [Santo Domingo] 12 de octubre 12 (1941): 9-10.
Alighieri, Dante. *Purgatorio. Divina Commedia*. Trad. Jean Hollander y Robert Hollander. New York: Doubleday, 2003.
Alvar, Manuel. "Bernal Díaz del Castillo". *Historia de la Literatura Hispanoamericana, tomo 1, Época colonial*. Ed. Luis Íñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 2002, pp. 127-134.
Amaral, Aracy A. *Tarsila, sua obra e seu tempo*. São Paulo: Editora 34/ Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
Amézquita y Lara, Francisco de (Pbro.). [Relación de Amézquita, 1792] "El 'Negro Incógnito' o el 'Comegente'". *Clío Academia Dominicana de la Historia* 83 (1949): 13-15.
Anchieta, José de. *José de Anchieta, primer mariólogo jesuita: texto latino de sus poemas mariológicos*. Granada: Facultad de Teología, 1997.
Ancona, Eligio. *La cruz y la espada. Novela histórica*. Paris: Rosa y Bouret, 1866, 2 vols.
— *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días. Parte I. Historia antigua*. Mérida: Imprenta de M. Heredia y Argüelles, 1878.
— *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días. Parte IV. La Guerra social*. Mérida: Imprenta de M. Heredia y Argüelles, 1880.

Anderson, Jennifer. *Mahogany: The Costs of Luxury in Early America*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Andrade, Carlos Drummond de. *Tempo, vida, poesía*. Rio de Janeiro: Record, 1986.

Andrade, Oswald de. "A Arcádia e a inconfidência". *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, [1945] 1990, pp. 61-99.

— "Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial". *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990, pp. 157-159.

— "A crise da filosofia messiânica". *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, [1950] 1990, pp. 101-155.

— *Os dentes do dragão: entrevistas*. Ed., comp., intro. Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1990.

— "Manifesto Antropófago". *Revista de Antropofagia*, *Primeira dentição* (1): 3 y 7. Facsímil. São Paulo: Abril, [1928] 1975.

— "Manifesto da Poesía Pau Brasil". *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, [1924] 1990, pp. 41-45.

— "A marcha das utopias". *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990, pp. 161-209.

— *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, [1953] 1978.

Anónimo. *El Anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas. Estudio y edición crítica del Parecer de Yucay, anónimo (Valle de Yucay, 16 de marzo de 1571)*. Ed. Isacio Pérez Fernández, O.P. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1995.

Aquinas, Saint Thomas. *Summa theologiae. Latin text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices, and Glossaries*. Cambridge/New York: Blackfriars/McGraw-Hill, 1964.

Arens, William. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Antropophagy*. New York: Oxford University Press, 1979.

— "Rethinking Antropophagy". *Cannibalism and the Colonial World*. Eds. Francis Barker, Peter Hulme y Margaret Iversen. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 39-62.

Arias, Santa. *Retórica, historia y polémica: Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista*. Lanham: University Press of America, 2001.

Aristotle. *The Politics*. Ed. Stephen Everson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Attwater, Donald (ed.). *A Catholic Dictionary* (*The Catholic Encyclopædic Dictionary*). New York: Macmillan, 1958.

Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

Balaguer, Joaquín. *La isla al revés: Haití y el destino dominicano*. Santo Domingo: Corripio, 2002.

Balbuena, Bernardo de. *Grandeza mexicana*. Ed. Luis Íñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 2013.

Baltrusaitis, Jurgis. "Danzas macabras y cadáveres descompuestos". *La Edad Media fantástica*. Madrid: Cátedra, 1987, pp. 236-249.

Báñez, Domingo. *De Iure et Iustitia Decisiones*. Salamanca: Joannem & Andream Renaut, 1594.

Baqueiro Preve, Serapio. *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*. Mérida: Imprenta de M. Heredia y Argüelles, 1878-1879.

Barbosa, Eloisa Goncalves y Lia Whyler. "The Brazilian Tradition in Translation Studies". *The Encyclopedia of Translation Studies*. Ed. Mona Baker. London/New York: Routledge, 1998, pp. 326-332.

Barker, Francis, Peter Hulme y Margaret Iversen (eds.). *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Barrera, Trinidad. "Introducción". *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: Naufragios*. Ed. Trinidad Barrera. Madrid Alianza Editorial, 1985, pp. 7-55.

Barthes, Roland. "La muerte del autor". *El susurro del lenguaje más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós, 1994, pp. 65-71.

Bartra, Roger. *El salvaje artificial*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1997.

Bataillon, Marcel. *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Bauer, Ralph. *The Cultural Geography of Colonial American Literatures: Empire, Travel, Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bauer, Ralph y Jose Antonio Mazzotti (eds.). *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities*. Chapel Hill/The University of North Carolina Press, 2009.

Belmonte Postigo, José Luis. "'No obedecen a nadie, sino cada uno gobierna a su familia'. Etnicidad y política en la reducción del maniel de Bahoruco, 1785-1795". *Almanack. Guarulhos* 11 (2015): 813-840.

Bénassy Berling, Marie-Cécile. *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Benjamin, Walter. *Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Ed. crítica y comentario Michael Löwy. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

— *Selected Writings*. Eds. Marcus Paul Bullock, Michael William Jennings, Howard Eiland y Gary Smith. Cambridge: Belknap Press, 1996-2003.

Benzoni, Jerónimo. "La Historia del Mondo Nuovo (fragmentos e ilustraciones)". *América*. Por Teodoro de Bry. Madrid: Siruela, 1992, pp. 150-246.

Beverley, John. *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco*. Los Teques: Fondo Editorial ALEM, 1997.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London/New York: Routledge, 1994.

Bienal Internacional de São Paulo. *XXIV Bienal de São Paulo: Núcleo histórico e histórias de canibalismos*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998.

Blanco, María del Pilar y Esther Peeren. *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. London: Bloomsbury, 2013.

Boaventura, Maria Eugênia. *A vanguarda antropofágica*. 1.ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1985.

— Comunicación personal, 24 de abril, 2004.

Bolaños, Álvaro Félix. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios Pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: CEREC, 1994.

Bonó, Pedro Francisco. *Papeles de Pedro F. Bonó, para la historia de las ideas políticas en Santo Domingo*. Ed. Emilio Rodríguez Demorizi. Santo Domingo: Editora Caribe, 1964.

Bopp, Raul. *Cobra Norato e outros poemas*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.

— "Vida y muerte de Antropofagia". *Revista de Cultura Brasileña* 36 (1973): 20-40.

Boucher, Philip. *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs 1492-1763*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

Briceño, Manuel. *Los comuneros*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1977.

Bricker, Victoria Reifler. *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press, 1981.

Brinton, Daniel G. (ed.). *The Maya Chronicles*. New York: AMS PRESS, 1969 [Reimpresión de la edición de Philadelphia de 1882.]

Brito, Leonardo Leonidas de. *A imprensa nacionalista no Brasil: O periódico "O Semanário" (1956-1964)*. Dissertação, Maestria de História Política, Programa de Pós Graduação em História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

— "*O Semanário*. Um jornal que vale por um libro. Um estudo de caso sobre a imprensa nacionalista no Brasil (1956-1964)". *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. ANPUH. São Paulo (2011): 1-15, <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300306067_ARQUIVO_Textocompletoparaa ANPUH2011.pdf http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/a-imprensa-nacionalista-no-brasil-e-o-golpe-o-semanario> [20.06.2018].

Brotherston, Gordon. "Towards a Grammatology of America: Lévi-Strauss, Derrida and the Native New World". *Europe and its others*. Eds. F. Barker, P. Hulme, M. Iverson y D. Loxley. Colchester: University of Essex, 1985, pp. 61-77.

Brown, Michael. "Dark Side of the Shaman". *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Comps. Jeremy Narby y Francis Huxley. New York: J. P. Tarcher/Putnam, 2001, pp. 251-256.

Bruce-Novoa, Juan. "Naufragios en los mares de la significación: de la relación de Cabeza de Vaca a la literatura chicana". *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 291-308.

Bry, Teodoro de. *América*. Madrid: Siruela, 1992.

Brydon, Diana. *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London/New York: Routledge, 2002.

Cabildo Justicia y Regimiento de Santo Domingo. "El cabildo Justicia y Regimiento de la ciudad de Santo Domingo. Da cuenta a V. M. del establecimiento de tres cuadrillas de sus motivos, y fines y demás providencias que se tomaron, y de sus saludables efectos", 25 de junio de 1793. Archivo General de Indias, AGI, Santo Domingo 998, 3 fols., sn.

Calderón de la Barca, Pedro. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1960.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion* [1536-1539]. Trad. Henry Beveridge, <http://www.reformed.org/books/institutes/index.html>.

Campbell, Timothy y Adam Sitze. *Biopolitics. A Reader*. Durham/London: Duke University Press, 2013.

Campos García, Melchor. "El 'Culto del error': la Cruz Parlante en el pensamiento yucateco". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 17. Eds. Álvaro Matute y Martha Beatriz Loyo. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, pp. 9-33, <www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc17/218.html#nf1>.

Campos, Augusto de. *Balanço da bossa e outras bossas*. São Paulo: Perspectiva, 1968.

— *Poesia, antipoesia, antropofagia*. São Paulo: Cortez & Morales, 1978.

— "Revistas-Re-vistas: Os antropófagos". *Revista de Antropofagia* (facsímile), São Paulo: Abril 1975, pp. 1-13.

Campos, Haroldo de. "Da razão antropofágica: A Europa sob o signo de devoração". *Colóquio / Letras*, 62 (1981): 10-25.

— "Tradición, traducción, transculturación: Historiografía y ex-centricidad". *Filología* 22 (2) (1987): 45-53.

Cândido, Antônio. *Varios escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

Cañizares Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Cano, Melchor. "Dominio sobre los indios". *Misión de España en América, 1540-1560*. Introd. y comp. Luciano Pereña Vicente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 90-147.

Cardín, Alberto. *Dialéctica y Canibalismo*. Barcelona: Anagrama, 1994.

Cardoso Moraes, Tarcísio. "Geografia do poder: círculos intelectuais, natureza e historiografia na República paraense – século xx". *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, (julho 2011), pp. 1-16, <www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300893365_ARQUIVO_GeografiadopoderANPUH2010.pdf> [aceeso 20/01/2013].

Carranza, Bartolomé de. "¿Por razón de fe puede el César hacer la guerra y retener a los indios del Nuevo Orbe?". *Misión de España en América, 1540-1560*. Introd. y comp. Luciano Pereña Vicente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 38-57.

Carrasco, David. *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston: Beacon Press, 1999.

Carreño, Antonio. "*Naufragios*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca: una retórica de la crónica colonial". *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 243-59.

Carrillo y Ancona, Crescencio. *Estudio histórico sobre la raza indígena de Yucatán*. Veracruz: Tipografía de J. M. Blanco, 1865.

Carvajal, Miguel de. *Cortes de la Muerte a las cuales vienen todos los estados: y por vía de representación dan aviso a los vivientes y doctrina a los oyentes*. Refundida, completada y dada a la estampa por Luis Hurtado de Toledo. Toledo: Juan Ferrer, 1557.

— *Tragedia Josephina*. Introd. y ed. Joseph Gillet. Princeton/Paris: Princeton University Press/Les Presses Universitaires de France, 1932.

Cassá, Roberto. "El campesinado dominicano". *Boletín del Archivo General de la Nación* 30.112 (2005): 213-261.

— *Historia social y económica de la República Dominicana*. Santo Domingo: Alfa y Omega, 2000.

Cassius Dio. *Roman History*. Trad. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library 53), 1914.

Castañeda, Quetzil E. "'We Are Not Indigenous!' An Introduction to the Maya Identity of Yucatan". *The Journal of Latin American Anthropology* 9:1 (2004): 36-63.

Castany Prado, Bernat. "Las galas del mundo fuera de ley. Indios e indianos como cristianos nuevos y cristianos viejos en las *Cortes de la muerte* de Miguel de Carvajal". *Anagnórisis. Revista de Investigación Teatral* 9 (2014): 6-39.

Castillo Canché, Jorge. "La enseñanza de la historia de Eligio Ancona". *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 230 (2004): 40-60.

Castillo-Maldonado, Alonso. "Información de los méritos y servicios de Alonso del Castillo Maldonado, conquistador de México y de la provincia de la Florida y río de las Palmas en 1527 con Pánfilo de Narváez". Tenochtitlán, 17 de noviembre de 1547. Archivo general de Indias. AGI, Patronato 57, N.4, R.1.

Castillo, Moisés. *Indios en escena. La representación del amerindio en el teatro del Siglo de Oro*. West Lafayette: Purdue University Press, 2009.

Castillo, Susan. *Colonial Encounters in New World Writing, 1500-1786: Performing America*. London/New York: Routledge, 2006.

Castro Pacheco, Fernando y José Díaz Cervera (eds.). *Murales del Palacio de Gobierno: la voz cromática = Murals in the Governor's Palace: the Chromatic Voice*. Mérida/Ciudad de México: Libro de Piedra, 2005.

Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.

Castro-Klarén, Sara. "What Does Cannibalism Speak?". *Carnal Knowledge: Essays on the Flesh, Sex and Sexuality in Hispanic Letters and Film*. Ed. Pamela Bacarisse. Pittsburgh: Tres Ríos, 1991, pp. 23-41.

— "Corpo-rización Tupí: Léry y el *Manifesto Antropofago*". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 45 (1997): 193-210.

Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

Catani, Pedro. "Carta de P. Catani al Virrey Manuel Antonio de Flórez". Manuscrito. Madrid 20 de febrero de 1779. Archivo General de la Nación, Colombia. Fondo Milicia y Marina. Tomo 141, 878.

— "Comunicación al Virrey Don Antonio Caballero y Góngora". Manuscrito. Santa Fe de Bogotá, 9 de septiembre de 1784. Archivo General de la Nación, Colombia. Fondo Milicia y Marina. Tomo 139, folio 361.

— "Comunicación al Virrey Manuel Antonio de Florez". Manuscrito. Santa Fe de Bogotá, 30 de septiembre de 1779. Archivo General de la Nación, Colombia. Fondo Milicia y Marina. Tomo 139, folio 62.

— "Don Pedro Catani oidor de la Audiencia de Santo Domingo hace presente a v. e. el estado de esta Ysla, y los medios para su fomento". Noviembre 15 de 1788. AGI, Santo Domingo 968: 12 folios sn.
— "Don Pedro Catani participa el fallecimiento del Brigadier Don Manuel González y haber recaído en él como oidor Decano de la Real Audiencia la Presidencia de ella, y Capitanía General de la Ysla", 4 de junio de 1788. *Boletín del Archivo General de la Nación* 50-51 (1947): 54.
— "Informe del oidor Pedro Catani sobre el estado y fomento de Santo Domingo (1788)". Eds. y notas Carlos A. Jáuregui y David Solodkow. *Perífrasis* 5.10 (2014): 169-182.
— [Informe sobre la comisión] "Don Pedro Catani, Oydor Decano de la Real Audiencia de Santo Domingo en la Ysla Española, informa a V. M. la comisión que le confirió en la Real Audiencia para la averiguación, y apreensión de los criminales que infestaban los lugares circunvecinos de la Capital...", 29 de mayo de 1793. AGI, Santo Domingo 998, 14 folios sn.
— "El Presidente y Capitán General interino de Santo Domingo [P. Catani] informa con instrucción, acompañando los oficios y diligencias con que se opuso a la solicitud del Oydor Don Manuel Brabo que pretendió la interina agregación de la Superintendencia a favor del Gobierno que queriéndola separar de la Presidencia y Capitanía General como el de navegación y marina para que los manejase la Real Audiencia Governadora". A Don Antonio Porlier, 25 de junio de 1788. *Boletín del Archivo General de la Nación* 50-51 (1947): 58-63.
Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993.
Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*, ms. nº 2011. Biblioteca Nacional de España.
— *Crónica de la Nueva España*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 1985.
Cervantes, Fernando. *The Idea of the Devil and the Problem of the Indian: The Case of Mexico in the Sixteenth Century*. London: Institute of Latin American Studies, 1991.
Cesareo, Mario. *Cruzados, mártires y beatos: emplazamientos del cuerpo colonial*. West Lafayette: Purdue University Press, 1995.
Céspedes, Guillermo. "El criollismo". *América hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Labor, 1983, pp. 283-309.
— "La defensa de las Indias". *América hispánica (1492-1898)*. Barcelona: Labor, 1983, pp. 265-294.
Chable Mendoza, Carlos. "Entrevista telefónica", 13 de noviembre de 2013.
— "José María Barrera, Fundador De Santa Cruz X-Baalam Naj". *El cronista de Felipe Carrillo Puerto*, martes, 30 de diciembre de 2008,

<http://elcronistafcp.blogspot.com/2008/12/jose-maria-barrera-fundador-de-santa.html> (consultado 10/20/2013).

Chamberlain, Bobby. "Para Além do Canibalismo: Teorias Contemporâneas da Literatura e da Cultura Brasileiras". *Vertentes*, 13 (1999): 128-138.

Cieza de León, Pedro. *La crónica del Perú*. Madrid: Historia 16, [1553, 1880] 1984.

Clark, James Midgley. *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*. Glasgow: Jackson, 1950.

Cobos, Mercedes. *Las Indias Occidentales en la poesía sevillana del Siglo de Oro*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1997.

Cocco, Giuseppe. "Anthropophagies, racisme et actions affirmatives". *Brésil/Europe: repenser le Mouvement Anthropophagique*, *Papiers* nº 60, College International de Philosophie (septiembre 2008): 57-74.

Códice Florentino. Comp. Bernardino de Sahagún. Biblioteca palatina (Florencia, Italia). Edición Fascimilar. 3 vols. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación, 1979.

Código Negro Carolino (1784). Ed. Javier Malagón Barceló. Santo Domingo: Editora Taller, 1974.

Coelho Netto, Jose Teixeira. *Guerras culturais: Arte e política no novecentos tardio*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. Eds. Joaquín Francisco Pacheco, Madrid: Ministerio de Ultramar, 1875.

Collinge, William J. *Historical Dictionary of Catholicism*. Lanham: Scarecrow Press, 1997.

Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza, 1984.

Cometta Manzoni, Aida. *El indio en la poesía de América española*. Buenos Aires: J. Torres, 1939.

Conrad, Joseph. *Heart of Darkness*. Mineola: Dover Publications, 2001.

Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, 4 vols. Bern: Editorial Francke, 1954.

Coronil, Fernando. "Introduction". Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham/London: Duke University Press, 1995, pp. ix-lxiv.

Cortés Rojas, Ignacia. *Bartolomé de Las Casas y el Parecer de Yucay. El manifiesto anónimo de los encomenderos frente a la política humanista de la Corona*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2011.

Cortés, Hernán. *Segunda carta de relación y otros textos*. Ed., prólogo y notas Valeria Añón. Buenos Aires: Corregidor, 2012.

Costa, Oswaldo. "De Antropofagia". *Revista de Antropofagia*, *Segunda dentição* nº 9 (1929): 1.
— "A 'Descida' Antropophaga". *Revista de Antropofagia*, *Primeira dentição* nº 1 (1928): 8.
— "Moquém I: Aperitivo". *Revista de Antropofagia*, *Segunda dentição* nº 4 (1929): 1.
— "Moquém II: Hors de œuvre. Tamandaré". *Revista de Antropofagia*, *Segunda dentição* nº 5 (1929): 1.
— "Revisão necessária". *Revista de Antropofagia*, *Segunda dentição* nº 1 (1929): 1.
Cottom, Daniel. *Cannibals and Philosophers: Bodies of Enlightenment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
Covarrubias, Diego de. "Justicia de la guerra contra los indios". *Misión de España en América, 1540-1560*. Introd. y comp. Luciano Pereña Vicente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 184-231.
Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Horta, I. E., [1611] 1943.
Cowie, Lancelot. "Gonzalo Guerrero: figura histórica y literaria de la Conquista de México". *Cuadernos Americanos* 144 (2013): 185-204.
Cué Cánovas, Agustín. "Juana de Asbaje y su tiempo". *El Nacional* (29 de noviembre 1951): 3, 6.
Cuevas, Héctor. *El azúcar se ahogó en la melaza: quinientos años de azúcar*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo, 1999.
D'Abbeville, Claude. *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins*. Alfred Métraux y Jacques Lafaye (intr.). Graz: Akademische Druck/Verlagsanstalt, [1614], 1963.
Davies, R. Trevor. *La decadencia española, 1621-1700*. Barcelona: Labor, 1969.
Davis, Colin. "État Présent: Hauntology, Spectres and Phantoms". *The Spectralities Reader*. Eds. María del Pilar Blanco y Esther Peeren. London: Bloomsbury, 2013, pp. 53-60.
Deanda-Camacho, Elena. "La fatalidad del poder. La Muerte como el Papa y el Inquisidor en *Las Cortes de la Muerte* de Micael de Carvajal y Lope de Vega". *Bulletin of the Comediantes* 67.2 (2015): 157-76.
Deive, Carlos Esteban. *Los guerrilleros negros. Esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1997.
— "Los vienvienes". *Ahora!* 664 (15 de marzo de 1976): 32-35.
— *Vodú y magia*. Santo Domingo: Editora Taller, 1975.
Del Roio, Marcos. "Os comunistas, a luta social e o marxismo (1920-1940)". *História do Marxismo no Brasil. Partidos e organizações dos*

anos 1920 aos 1960. Eds. Marcelo Ridenti y Daniel Arão Reis, vol. 5. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, pp. 11-72.

Deleuze, Gilles. Entrevistas con Claire Parnet, filmadas por Pierre André Boutang, 1989.

— *The Logic of Sense*. Ed. Constantin V. Boundas y Mark Lester; trad. Charles Stivale. New York: Columbia University Press, 1999.

— *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2006.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2009.

— *What is philosophy?* New York: Columbia University Press, 1994.

Delgado Pantaleón, Mélida. *La cítara campestre cibaeña: la criolla, poesía, ensayos, cuentos cibaeños*. Ed. Hugo Eduardo Polanco Brito. Santo Domingo: Fundación Bancomercio, 1989.

Dellepiane, Ángela B. *Presencia de América en la obra de Tirso de Molina*. Madrid: Revista Estudios, 1968.

Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 1995.

— *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1986.

— "The Law of Genre". *Critical Inquiry* 7:1 (1980): 55-81.

— *Las muertes de Roland Barthes*. Ciudad de México: Taurus, 1999.

— "Plato's Pharmacy". *Dissemination*. Chicago: Chicago University Press, 1981, pp. 63-171.

Despradel y Batista, Guido. *Historia de la Concepción de la Vega*. La Vega: Imprenta La Palabra, 1938.

Díaz Balsera, Viviana. "Cleansing Mexican Antiquity: Sor Juana Inés de la Cruz and the loa to *The Divine Narcissus*". *Companion to Colonial Latin American Literature*. Eds. Susan Castillo y Ivy Schweitzer. Hoboken: Blackwell Publishers, 2005, pp. 292-305.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. (Manuscrito "Guatemala"). Edición crítica de José Antonio Barbón Rodríguez. Ciudad de México: El Colegio de México/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Domínguez, Iván, José Castillo y Dagoberto Tejeda. *Almanaque folclórico dominicano*. Santo Domingo: Editora Alfa y Omega/Ediciones Museo del Hombre Dominicano (Serie Investigaciones Antropológicas 9), 1978.

Domínguez, Jaime de Jesús. *Historia Dominicana*. Santo Domingo: ABC, 2001.

Dumond, Don E. *The Machete and the Cross: Campesino Rebellion in Yucatan*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

Durán, Diego. *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. Ed. César Macazaga Ordoño. Ciudad de México: Editorial Cosmos, [1867-1880], 1980.

Dussel, Enrique D. "Un dialogo con Gianni Vattimo: de la Postmodernidad a la Transmodernidad". *Revista Filosófica A Parte Rei* 54 (2007): 1-32, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>.

— *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores, 1994.

— *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Ciudad de México/Puebla: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1999.

Eagleton, Terry. "Marxism without Marxism". *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's 'Specters of Marx'*. Ed. Michael Sprinker. London: Verso 1999, pp. 83-87.

Eichenberg, Fritz. *Dance of Death: a Graphic Commentary on the Danse Macabre Through the Centuries*. New York: Abbeville Press, 1983.

El Jaber, Loreley. "Álvar Núñez Cabeza de Vaca: Gustos y olvidos. Legalidad, viaje y escritura". *Cuadernos del CILHA* 13:2 (2012): 57-74, <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-96152012000200005&lng=es&nrm=iso>.

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Elliott, John H. "Colonial Identity in the Atlantic World". *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Eds. Anthony Pagden y Nicholas Canny. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 3-13.

Ellis, Jonathan. "How Is a Narcissistic Christ Possible? The Theological Tradition Behind Sor Juana's "El divino Narciso". *Bulletin of the Comediantes* 59:1, (2007): 167-184.

Ely, Roland T. *Cuando reinaba su majestad el azúcar. Estudio histórico sociológico de una tragedia latinoamericana: el monocultivo en Cuba. Origen y evolución del progreso*. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

Escamilla Mora, Jesús Héctor. *La cruz parlante. (Ensayo sobre la guerra de castas)*. Cancún: Fondo de Fomento Editorial del Gobierno del Estado de Quintana Roo, 1980.

Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. Molinari Carlo. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.

Fausto, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Fundação para o Desenvolvimento da Educação, 1994.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano. Tomo segundo de la segunda parte, tercero de la obra*. Ed. José Amador de los Ríos. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1853.

Fernández Retamar, Roberto. "Calibán". *Casa de las Américas* 68 (1971): 124-151.
— *Concierto para la mano izquierda*. La Habana: Casa de las Américas, 2000.
Ferraz-Gonçalves, Benedito Geraldo. *Depois de tudo.* São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/Prefeitura do Município de São Paulo/Paz e Terra, 1983.
Figueiredo de Castro, Ricardo. "A Frente Única Antifascista (FUA) e o antifascismo no Brasil (1933-1934)". *Topoi Revista de História* 3:5 (2012): 354-388.
Fonseca, Maria Augusta. *Oswald de Andrade, 1890-1954: Biografia*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/Art Editora, 1990.
Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Trad. Alfredo Tzveibel. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
— "La 'gubernamentalidad'". *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Trad. y Comps. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009, pp. 187-215.
— *Historia de la sexualidad. Volumen 1: La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987.
— *Society Must Be Defended*. New York: Picador, 1997.
— *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.
Franco, Constancio. *Galán, el comunero: Novela histórica*. Bogotá: Imprenta Vapor de Zalamea Hs., 1891.
Franco-Pichardo, Franklin. *Sobre racismo y antihaitianismo (y otros ensayos)*. Santo Domingo: Impresora Vidal, 1997.
Frazer, James George. *The Golden Bough*. New York: Touchstone, 1996.
Freud, Sigmund. *Obras completas*, 3 vols. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2001.
Fuller, Amy. *Between Two Worlds: The autos sacramentales of Sor Juana Inés de la Cruz*. Cambridge: Modern Humanities Research Association, 2015.
Gabbert, Wolfgang. "Of Friends and Foes. The Caste War and Ethnicity in Yucatan". *The Journal of Latin American Anthropology* 9:1 (2004): 90-118.
Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
Galeano, Eduardo. *Memoria del fuego. 1 Los nacimientos*. Madrid: Siglo XXI, 2008.

— *Nosotros decimos no: crónicas (1963/1988)*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.

García Molina, Jesús M. *La economía cubana desde el siglo XVI al XX. Del colonialismo al socialismo con mercado*. Ciudad de México: Naciones Unidas/CEPAL (Serie Estudios y Perspectivas 28), 2005.

García y Moreno, Joaquín. "Comunicación de D. Joaquín García sobre el gobernador interino", 25 de junio de 1788. *Boletín del Archivo General de la Nación* 50-51 (1947): 56-57.

Gaskill, Malcolm. *Witchcraft: a Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, [1973], 2001.

— *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Gesteira, Manuel. "Christus Medicus. Jesús ante el problema del mal". *Revista Española de Teología* 51: 2-3, (1991): 254-300.

Gibson, Charles. *Spain in America*. New York/Evanston/London: Harper Torchbooks/The University Library, Harper & Row Publishers, 1966.

Gillet, Joseph. "Introduction". *Tragedia Josephina*. Princeton/Paris: Princeton University Press/Les Presses Universitaires de France, 1932, pp. XI-LXIV.

Girard, René. *Literatura, mímesis y antropología*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1997.

Gitlitz, David. "Carvajal's *Cortes de la Muerte*: La actitud cristiano-nueva en *Las Cortes de la Muerte*". *Segismundo* 9 (1974): 141-164.

— "Conversos and the fusion of worlds in Micael de Carvajal's *Tragedia Josephina*". *Hispanic Review* 40 (1972): 260-270

— "The Political Implications of a Sixteenth-Century Spanish Morality Play". *Everyman and Company: Essays on the Theme and Structure of the European Moral Play*. Ed. Donald Gilman. New York: AMS, 1989, pp. 111-128.

Glantz, Margo. *Borrones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura (ensayos de literatura colonial, de Bernal Díaz del Castillo a Sor Juana)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones del Equilibrista, 1992.

— "El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez como naufragio". *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 403-34.

— (ed.). *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

Gómez-Galisteo, Carmen. *Early Visions and Representations of America: Alvar Núñez Cabeza de Vaca's Naufragios and William Bradford's of Plymouth Plantation*. London: Continuum, 2013.

Gómez, Manuel Ubaldo. *Resumen de la historia de Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora de Santo Domingo/Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1983.

Góngora y Argote, Luis De. *Soledades*. Ed John Beverley. Madrid: Cátedra, 1979.

González Torres, Yólotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985.

González, Nancie L. "From Cannibals to Mercenaries: Carib Militarism, 1600-1840". *Journal of Anthropological Research* 46 (1990): 25-39.

González, Raymundo. "El 'Comegente' atacaba personas y propiedades cerca de las poblaciones". *El Caribe* [Santo Domingo, 5 de octubre de 1991]: 18.

— "El Comegente, una rebelión campesina al final del período colonial". *Homenaje a Emilio Cordero Michel*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia, 2004, pp. 175-224.

— "Dos relaciones inéditas del siglo xviii". *Ecos* 1.2 (1993): 183-203.

— "Hay tres clases de gentes en la campana". *El Caribe* [Santo Domingo, 23 de noviembre de 1991]: 18.

— "Ideología del progreso y campesinado en el siglo xix". *Ecos* 1.2 (1993): 25-43.

Goodwin, R. T. C. "'De lo que sucedió a los demás que entraron en las Indias': Álvar Núñez Cabeza de Vaca and the Other Survivors of Pánfilo Narváez's Expedition". *Bulletin of Spanish Studies* 84.2 (2007): 147-173.

— "Texts and Miracles in the New and Old Worlds: Alvar Núñez Cabeza de Vaca", <http://www.ems.kcl.ac.uk/content/pub/b035.html>.

Gordon, Richard A. *Cannibalizing the Colony: Cinematic Adaptations of Colonial Literature in Mexico and Brazil*. West Lafayette: Purdue University Press, 2009.

Grafton, Anthony. *New World Ancient Texts*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992.

Guerra y Sánchez, Ramiro. *Azúcar y población en las Antillas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1970.

Gutiérrez, Gustavo. "En busca de los pobres de Jesucristo". *Revista de la Universidad Católica* 7 (1980): 81-108.

Hamnett, Brian R. *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberalismo, realeza y separatismo, 1800-1824*. Trad. Roberto Gómez Ciriza. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Hanke, Lewis. *All Mankind Is One*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974.
— *Aristotle and the American Indians*. Bloomington: Indiana University Press, 1959.
— "More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America". *The Hispanic American Historical Review* 44.3 (1964): 293-340.
— "Pope Paul III and the American Indians". *The Harvard Theological Review* 30 (1937): 56-102.
— *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.
Harnack, Adolf von. *History of dogma*. Trad. Neil Buchanan. Boston: Little, Brown, 1905.
Harner, Michael. "The Enigma of Aztec Sacrifice". *Natural History* 86.4 (1977): 47-51.
— "Magic Darts, Bewitching Shamans, and Curing Shamans". *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Comps. Jeremy Narby y Francis Huxley. New York: J.P. Tarcher/Putnam, 2001, pp. 195-199.
Harris, Marvin. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: Random House, 1977.
Hartog, François. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley: University of California Press, 1988.
Hemming, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. Trad. Carlos Eugenio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2007.
Hermenegildo, Alfredo. "Política, sociedad y teatro religioso del siglo xvi". *Criticón* 94-95 (2005): 33-47.
Hernández Araico, Susana. "La alegorización de América en Calderón y Sor Juana: Plus Ultra". *Revista de Filología Hispánica* 12.2 (1996): 281-300.
— "El código festivo renacentista barroco y las loas sacramentales de Sor Juana: Des / re / construcción del mundo europeo". *El escritor y la escena II: Actas del II Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro*. Ed. Ysla Campbell. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 75-93.
— "La poesía de Sor Juana y la teatralidad indígena musical: De conquista y catequesis a coreografía callejera y cortesana". *Caliope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry* 4.1-2 (1998): 324-336.
Herrera, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del Mar Océano escrita por Antonio de Herrera*

… en Quatro décadas desde el ano de 1492 hasta el de 1531. Decada terzera, vol. 3. Madrid: Imprenta Real, 1601.

Hickerson, Nancy P. "How Cabeza De Vaca Lived with, Worked among, and Finally Left the Indians of Texas". *Journal of Anthropological Research* 54.2 (1998): 199-218.

Hill-Boone, Elizabeth. *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1989.

Hogle, Jerrold E. "The Gothic in Western Culture". *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Ed. Jerrold E. Hogle. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 1-20.

Honour, Hugh. *The New Golden Land: European Images of America*. New York: Pantheon, 1976.

Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Methuen, 1986.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatísticas históricas do Brasil: séries econômicas, demográficas e sociais de 1550 a 1988*. Rio de Janeiro: IBGE (Séries Estatísticas Retrospectivas), 1990.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística y Centro de Documentação e Disseminação de Informaçôes. *Brasil, 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2000.

Isidoro de Sevilla. *Etimologías II (libros XI XX)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Juana Inés de la Cruz, sor. *Fama, y obras póstumas del fénix de México, y dezima musa, poetisa de la América, sor Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el Convento de San Geronimo, de la Imperial Ciudad de México*. Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1700, <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/delacruz/fama/>.

— *Loa para el auto intitulado El cetro de José. Obras Completas*, vol. 3. Ed. Alfonso Méndez Plancarte. Ciudad de México/Toluca: Fondo de Cultura Económica/Instituto Mexiquense de Cultura, [1692], 1951-1957, 1995, pp. 184-200.

— *Loa para el auto sacramental de El divino Narciso. Obras Completas*, vol. 3. Ed. Alfonso Méndez Plancarte. Ciudad de México/Toluca: Fondo de Cultura Económica/Instituto Mexiquense de Cultura, [1690], 1951-1957, 1995, pp. 3-21.

Infantes, Víctor. *Las danzas de la Muerte: génesis y desarrollo de un género medieval (siglos xiii-xvii)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1997.

Invernizzi, Guglielmo, Nicoletta della Casa y Maria Canella. *Immagini della danza macabra: nella cultura occidentale dal Medioevo al Novecento*. Firenze: Nodo Libri, 1995.

Irving, Washington. *The Complete Works of Washington Irving in One Volume*. Paris: Baudry's European Library, 1834.

Jackson, Julia A., James P. Mehl, Klaus K. E. Neuendorf y The American Geological Institute. *Glossary of Geology*. Alexandria: American Geological Institute, 2005.

James, Cyril Lionel Robert. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1989.

Jameson, Fredric. "Marx's Purloined Letter". *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's 'Specters of Marx'"*. Ed. Michael Sprinker. London: Verso 1999, pp. 26-67.

— *The Political Unconscious/Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Verso, 1983.

Jáuregui, Carlos A. "Antropofagia". *Dictionary of Latin American Cultural Studies*. Eds. Robert McKee Irwin y Mónica Szurmuk. Gainesville: The University Press of Florida, 2012, pp. 22-28.

— "Apetitos coloniales, salvajes críticos y razón de imperio en las *Cortes de la Muerte* (1557)". *Bulletin of the Comediantes* 58.1 (2006): 103-140.

— "Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje por el tiempo salvaje de la Canibalia". *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Eds. Carlos Jáuregui y Juan Dabove. Pittsburgh: 2003, pp. 77-114.

— *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008.

— "'Cómo quitar el poder destas gentes?' Las Casas al teatro, los indios a la Corte y la justicia al Diablo". *Perspectivas sobre el Renacimiento y el Barroco*. Ed. David Solodkow. Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo del Hombre Editores, 2012, pp. 43-93.

— *The Conquest on Trial: Carvajal's Complaint of the Indians in the "Court of Death"*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2008.

— "Going Native, Going Home. Ethnographic Empathy and the Artifice of Return in Cabeza de Vaca's *Relación*". *Colonial Latin American Review*, 25.2, (2016): 175-199.

— "El 'Negro Comegente'. Terror, colonialismo y etno-política". *Afro-Hispanic Review* 28.1 (2009): 45-79.

— *Querella de los indios en las Cortes de la Muerte (1557) de Michael de Carvajal*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

— "Saturno caníbal. Fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago". *Revista de Crítica Literaria y Cultural* 51 (2000): 9-39.

Jáuregui, Carlos A. y Edward H. Friedman. "Teatro colonial hispánico". *Bulletin of the Comediantes* 58.1 (2006): 9-30.

Jáuregui, Carlos A. y Luis Fernando Restrepo. "Imperial Reason, War Theory and Human Rights in Las Casas's *Apología* and the Valladolid Debate". *Approaches to Teaching the Writings of Bartolomé de las Casas*. Eds. Santa Arias y Eyda Merediz. New York: Modern Language Association of America, 2008, pp. 106-116.

Jáuregui, Carlos. A y David M. Solodkow. "Biopolitics and the Farming (of) Life in Bartolomé de Las Casas". *Bartolomé de Las Casas, O.P. History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*. Eds. David T. Orique, O. P. y Rady Roldán-Figueroa. Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 127-166.

— "Biopolítica colonial, gestión de la población y modernización borbónica en Santo Domingo. El proyecto de Pedro Catani (1788)". *Perífrasis: Revista de Literatura, Teoría y Crítica* 5.10 (2014): 140-168.

Jover de Catani, Francisca Antonia. "Solicitud de merced". 26 de septiembre de 1797. Archivo General de Indias, Santo Domingo 18, N.51, 2 folios, sn.

Jungmann, Josef Andreas. *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Sollemnia)*, 2 vols. Westminster: Christian Classics, [1951-1955], 1986.

Justicias del Seybo. "Carta requisitoria de las justicias del Seybo para que se aprehenda al negro Ventura", 1 de septiembre de 1794. Archivo Real de Higüey 1084 bis, Legajo 29, expediente 63.

Kearney, Richard. "Evil, Monstrosity and The Sublime". *Revista Portuguesa de Filosofia* 57:3, *Desafios do Mal: Do Mistério à Sabedoria* (2001): 485-502.

Kilgour, Maggie. *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

— "The Function of Cannibalism at the Present Time". *Cannibalism and the Colonial World*. Ed. Peter Hulme. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 238-259.

Klein, Melanie. *Contributions to Psycho Analysis, 1921-1945*. New York: McGraw Hill, 1964, pp. 202-214.

Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.

Lafaye, Jacques. "Los 'milagros' de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1527-1536)". *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 17-35.

Lagmanovich, David. "Los *Naufragios* de Alvar Núñez como construcción narrativa". *Notas y comentarios sobre Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 37-48.

Larsen, Neil. *Modernism and Hegemony. A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Las Casas, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. Ed. Edmundo O'Gorman. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, [1909], 1967.

— *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, [1552], 1992.

— *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. [*De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

— *Historia de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. 3 vols. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.

— "Memorial de fray Bartolomé de las Casas al Consejo de Indias (Appendix)". *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Ed. Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, [1565], 1969, pp. 282-283.

— "Memorial de remedios para las Indias". *Obras completas*, vol. 13: Madrid: Alianza Editorial, 1992 pp. 23-48.

— *Obra indigenista*. Madrid: Alianza, 1985.

— *Obras completas* [*OC.*], 14 vols. Ed. Paulino Castañeda Delgado. Madrid: Alianza, 1988-1998.

— *Tratados de Fray Bartolomé de las Casas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Lasota, Aleksandra. "América y sus habitantes en el teatro del Siglo de Oro. Un estado de la cuestión en estudios posteriores a 1992". *Estudios Hispánicos* 18 (2010): 27-30.

Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

Le Flem, Jean-Paul. "Los aspectos económicos de la España moderna". *Historia de España, vol. 6: La frustración de un imperio 1476-1714*. Ed. Manuel Tuñón de Lara. Barcelona: Labor, 1982, pp. 111-133.

Lee, Kun Jong. "Pauline Typology in Cabeza de Vaca's *Naufragios*". *Early American Literature* 34.3 (1999): 241-62.

Leite, Serafim (ed.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, vol. 3*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

Lemke, Thomas. *Biopolitics. An Advanced Introduction*. Trad. Eric Frederick Trump. New York/London: New York University Press, 2011.

Licenciado Villalón. *Gramática castellana*. Ed. facsimilar y estudio Constantino García. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Clásicos Hispánicos), [1558] 1971.

Leonard, Irving Albert. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: un sabio mexicano del siglo xvii*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil (1578)*. Ed. Frank Lestringant. Paris: Libr. Générale Française, 1994.

Lestringant, Frank. *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Lienhard, Martin (ed.). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo xx)*. Caracas: Ayacucho, 1992.

Lisbôa, João Francisco. *Obras de João Francisco Lisbôa: natural do Maranhão 1812-1863*, vol. 2. Lisboa: Mattos Moreira & Pinheiro, 1901.

López Cámara, Francisco. "La conciencia criolla en Sor Juana y Sigüenza". *Historia Mexicana* 23 (1957): 350-373.

López de Cogolludo, Diego. *Historia de Yucathan*. Ed. Francisco de Ayeta. Madrid: Jvan García Infanzón, 1688.

López de Gómara, Francisco. *La conquista de México. Con licencia y preuilegio del Príncipe nuestro señor*. Çaragoça: Casa de Agustín Millán, 1552.

— *Hispania victrix. Primera y segvnda parte de la historia general de las Indias cõ todo el descubrimiento, y cosas notables que han acaescido dende que se ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de Mexico, y de la nueua España*. Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1553.

— *Historia de México con el descubrimiento dela Nueua España, conquistada por el muy illustre y valeroso Príncipe don Fernando Cortes, Marqués del Valle*. Anuers [i. e. Anvers]: En casa de Iuan Steelsio, 1554.

— *La historia general de las Indias con todos los descubrimientos, y cosas notables que han acaescido en ellas, dende [sic] que se ganaron hasta agora*. Anvers, En casa de Iuan Steelsio, 1554.

— *Historia general de las Indias*. Caracas: Ayacucho, 1979.

López de Palacios Rubios, Juan. *De las islas del mar océano* y *del dominio de los Reyes de España sobre los Indios* [de fray Matías de Paz]. Trad. Carlo Agustín Millares; intr. Silvio Zavala. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

López-Labourdette, Adriana. *El retorno del monstruo. Figuraciones monstruosas en la literatura hispánica contemporánea*. Santiago de Chile: Cuarto Propio (en prensa).

Losada, Ángel (ed.). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de las Casas y de fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

Lucena Salmoral, Manuel. "El Segundo Código Negro español, la religión, la humanidad y la tranquilidad y quietud públicas. La crítica realizada en 1788 al Código Carolino". *Estudios de Historia Social y Económica de América* 12 (1995): 117-131.

Ludmer, Josefina. "Tretas del débil". *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Eds. Patricia Elena González y Eliana Ortega. Río Piedras: Huracán, 1984, pp. 47-54.

Luperón, Gregorio. *Notas autobiográficas y apuntes históricos*. Santo Domingo: Editorial El Diario, 1939.

Lynch, John. *The Hispanic World in Crisis and Change, 1598-1700*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1992.

Macy, Gary. *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians, c. 1080-c. 1220*. Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 1984.

Madureira, Luis. "A Flat Carnivalesque Intention of Being a Cannibal, Or, How (not) to Read the Cannibal Manifesto". *ellipsis* 9 (2011): 13-33.

Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 1983.

Mariana, Juan de. *La dignidad real y la educación del rey* [*De rege et regis institutione*]. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

Mariante, Arthur da Silva y Neusa Cavalcante. *Animais do descobrimento: raças domésticas da história do Brasil = Animals of the Discovery: Domestic Breeds in the History of Brazil*. Brasília: Embrapa, 2000.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

Martínez-San Miguel, Yolanda. "Articulando las múltiples subalternidades en el *Divino Narciso*". *Colonial Latin American Review* 4.1 (1995): 85-104.

— *From Lack to Excess: "Minor" Readings of Latin American Colonial Discourse*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2008.

Martínez, José Luis. *Documentos cortesianos*, 4 vols. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1990-1992.

Marx, Karl. *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. 1. Intr. Ernest Mandel. Trad. Ben Fowkes. New York: Vintage Books, 1977.

— *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg. Buenos Aires: Colhiue, 2004.

Marrero-Fente, Raúl. *Bodies, Texts, and Ghosts: Writing on Literature and Law in Colonial Latin America*. Lanham: University Press of America, 2010.

— "Literatura, memoria y duelo en La Florida del Inca", en *Nuevas lecturas de La Florida del Inca*. Ed. Carmen de Mora. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 85-102.

Matibag, Eugenio. "Self Consuming Fictions: The Dialectics of Cannibalism in Modern Caribbean Narratives". *Post Modern Culture* 1.3 (1991), <http://muse.jhu.edu/journals/pmc/v001/1.3matibag.html>.

Maura, Juan Francisco. *El gran burlador de América: Álvar Núñez Cabeza de Vaca*. Valencia: Universidad de Valencia (Colección Parnaso-Lemir.), 2008.

Mazzotti, José Antonio (ed.). "Introducción". *Agencias criollas: la ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, pp. 5-33.

McDonnell, Kilian. *John Calvin, the Church, and the Eucharist*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Méndez Plancarte, Alfonso (ed.). "Estudio liminar y notas". *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, vol. 3. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1951-1957, pp. vii-xciii; 503-736.

Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, vol. I. Madrid: Atlas, [1597], 1973.

Merrim, Stephanie. "The First Fifty Years of Hispanic New World Historiography: The Caribbean, Mexico and Central America". *The Cambridge History of Latin American Literature*, vol. I. Eds. Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 58-100.

Metraux. Alfred. "Using Invisible Substances for Good and Evil". *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Comps. Jeremy Narby y Francis Huxley. New York: J.P. Tarcher/Putnam, 2001, pp. 112-114.

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

— *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan UP, 1995.

Minois, Georges. *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 1994.

Molloy, Sylvia. "Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca". *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Ca-*

beza de Vaca. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Grijalbo, 1993, pp. 219-241.

Montaigne, Michel Eyquem de. *Essais*, vol. 1. Ed. P. Villey. Paris: PUF, [1580], 1992.

Mora Serrano, Manuel. "Indias, Vien-vienes y Ciguapas: Noticias sobre tres tradiciones dominicanas". *Eme y Eme, Estudios Dominicanos* 4.19 (1975): 29-69.

Moraña, Mabel. *El monstruo como máquina de guerra*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2017

— *Relecturas del Barroco de Indias*. Hanover: Ediciones del Norte, 1994.

— *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Moraña, Mabel, Enrique Dussel, y Carlos A. Jáuregui. "Colonialism and its Replicants". *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui. Durham: Duke University Press, 2008, pp. 1-22.

More, Anna. *Baroque Sovereignty: Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Moreno Fraginals, Manuel. *El ingenio. El complejo económico social cubano del azúcar. Tomo I (1760-1860)*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la Unesco, 1964.

Mota, Francisco de (trascripción). "El Negro Incógnito o el Comegente". *Tradiciones y cuentos dominicanos*. Comp. Emilio Rodríguez Demorizi. Santo Domingo: J. D. Postigo e Hijos Editores, 1969, pp. 269-275.

Motolinía (fray Toribio de Benavente). *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Giuseppe Bellini. Madrid: Alianza, [1858], 1988.

Moya Pons, Frank. *The Dominican Republic. A National History*. Princeton: Marcus Wiener, 2010.

— "Haití and Santo Domingo: 1790-c.1870". *The Cambridge History of Latin America*, vol. 3. Ed. Leslie Bethell. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1985, pp. 237-275.

— *Historia colonial de Santo Domingo*. Santiago de los Caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra, 1976.

Moya, Casimiro Nemesio de, *Bosquejo histórico del descubrimiento y conquista de la isla de Santo Domingo y narración de los principales sucesos ocurridos en la parte española de ella desde la sumisión de su último cacique hasta nuestros días. Libro primero. Época de la conquista y gobierno de los españoles hasta la sumisión de los últimos indios*. Santo Domingo: Imprenta La Cuna de América, Viuda de Roques & Cía., 1913.

— "Carta a José Gabriel García, de junio 25 de 1890, St. Thomas". *Escritos I. Vetillo Alfau Durán en Clío*. Comps. Arístides Incháustegui y Blanca Delgado. Santo Domingo: Gobierno Dominicano, 1994, pp. 306-308.
— *Episodios nacionales: novela histórica y de costumbres nacionales*. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1985.
Mueller, Rose Anna. "From Cult to Comics: The Representation of Gonzalo Guerrero asa Cultural Hero in Mexican Popular Culture". *A Twice-Told Tale: Reinventing the Encounter in Iberian/Iberian American Literature and Film*. Ed. Santiago Juan-Navarro y Theodore Robert Young. Newark: University of Delaware Press, 2001, pp. 137-148.
Nascimento, Joana Medrado. *O pastoreio à pecuária: a invenção da modernização rural nos sertões do Brasil Central*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2013, <http://www.repositorio.uff.br/jspui/handle/1/222>.
Nau, Émile. *Histoire des caciques d'Haïti*. Paris: Gustave Guérin, 1894.
Nebenzahl, Kenneth. *Maps from the Age of Discovery: Columbus to Mercator*. New York: Doubleday, 1990.
Nieremberg, Juan Eusebio. "P. José de Anchieta". *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. 3. Ed. Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade. Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1889, pp. 542-599.
Nunes, Maria Luísa. "Becoming Whole: Literary Strategies of Decolonization in the Works of Jean Rhys, Frank Fanon and Oswald de Andrade". *Proceedings of the Xth Congress of the International Comparative Literature Association*. Ed. Anna Balakian, vol. 3. New York: Garland, 1985, pp. 28-33.
Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. *Naufragios*. Ed., prólogo y notas Vanina M. Teglia. Buenos Aires: Corregidor, [1542], 2013.
— *Naufragios y comentarios*. Madrid: Historia 16, [1542, 1555], 1984.
— *La relación que dio Alvar Núñez Cabeza de Vaca* [*Naufragios*]. *Alvar Núñez Cabeza de Vaca, His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*, 3 vols. Ed. Rolena Adorno y Patrick Charles Pautz. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999, I, pp. 14-279.
O'Collins, Gerald y Edward G. Farrugia (eds.). *A Concise Dictionary of Theology*. New York: Paulist Press, 1991.
O'Gorman, Edmundo. "Estudio". *Bartolomé de las Casas, Apologética historia sumaria*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, pp. XV-CLXXIV.
— *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Fray Bartolomé de las Casas,*

Joseph de Acosta. Ciudad de México: Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

— *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

Obeyesekere, Grannath. "Cannibal Feasts in Nineteenth-Century Fiji: Seamen's Yarns and the Ethnographic Imagination". *Cannibalism and the Colonial World*. Eds. Francis Barker, Peter Hulme y Margaret Iversen. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 63-86.

Oecolampadius, John. *De genuina verborum Domini Hoc est corpus meum expositione*. Basle, 1525.

Olmos, Andrés de. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Ed. Georges Baudot. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, [1535], 1990.

Ortega y Medina, Juan. "El indio absuelto y las Indias condenadas en las *Cortes de la Muerte*". *Historia Mexicana* 4:2 (1954-1955): 477-505.

Pacheco, Joaquín Francisco, Francisco de Cárdenas y Espejo y Luis Torres de Mendoza (eds.). *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*. Madrid: Ministerio de Ultramar, 1875.

Pagden, Anthony. "Dispossessing the Barbarian". *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Ed. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 79-98.

— *The Fall of the Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

— "Identity Formation in Spanish America". *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Eds. Anthony Pagden y Nicholas Canny. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 51-93.

Palencia-Roth, Michael. "Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th Century European Imagination". *Comparative Civilizations Review* 12 (1985): 1-27.

— "Enemies of God: Monsters and the Theology of Conquest". *Monsters, Tricksters and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. Ed. James Arnold. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996, pp. 23-50.

— "Mapping the Caribbean: Cartography and the Cannibalization of Culture". *A History of Literature in the Caribbean*. Ed. James Arnold. Amsterdam: J. Benjamins, 1997, pp. 3-27.

Palés Matos, Luis. *Poesía, 1915-1956*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1974.

Paniagua Pérez, Jesús. "Los mirabilia medievales y los conquistadores y exploradores de América". *Estudios Humanísticos. Historia* 7 (2008): 139-159.

Paravisini-Gebert, Lizabeth. "Colonial and Postcolonial Gothic: The Caribbean". *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Ed. Jerrold E. Hogle. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 229-257.

Parker, Alexander A. "The Calderonian Sources of *El divino Narciso* by Sor Juana Inés de la Cruz". *Romanistisches Jahrbuch* 19 (1968): 257-274.

Parker, Sybil. *McGraw-Hill Dictionary of Physics*. New York, McGraw-Hill, 1997.

Parkin-Gounelas, Ruth. "Anachrony and Anatopia: Spectres of Marx, Derrida and Gothic Fiction". *Ghosts. Deconstruction, Psychoanalysis, History*. Ed. Peter Buse y Andrew Stott. New York: St. Martin's Press, 1999, pp. 127-143.

Pastor, Beatriz. *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover: Ediciones del Norte, 1988.

Paz, Octavio. "Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en su Tercer Centenario (1651-1695)". *Sur* 206 (1951): 29-40.

— *Sor Juana Inés de la Cruz, o, Las trampas de la fe*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Pedro, Valentín. *América en las letras españolas del Siglo de Oro*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1954.

Pellen, René. "La Gramática de Nebrija (1492): un tratado didáctico a través de su tipografía". *Revista de Filología Española (RFE)* XCII: 2 (2012): 311-340.

Pellicer, Rosa. "Gonzalo Guerrero, el primer aindiado: historia y literatura, siglos xvi y xvii". *Nuevo Texto Crítico* 5. 9-10 (1992): 61-72.

Peña, Juan de la. "¿Es justa la guerra contra los indios?". *Misión de España en América, 1540-1560*. Introd. y comp. Luciano Pereña Vicente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, 1956, pp. 268-305.

Pereña, Luciano. *Misión de España en América, 1540-1560*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, 1956.

Pérez Martínez, Héctor. *Obras completes. Historia y crónica de Chac Xulub Chen [por] Nakuk Pech; Fray Diego de Landa; Orígenes económicos y sociales de la Guerra de Castas; Piraterías en Campeche; Facundo en su laberinto; Trayectoria del corridor*. Ciudad de México: ECO, 1994.

Perrone, Charles A. "Pau-Brasil, Antropofagia, Tropicalismo: The Modernist Legacy of Oswald de Andrade in Brazilian Poetry and Song of the 1960s-1980s". *One Hundred Years of Invention: Oswald de Andrade and the Modern Tradition in Latin American Literature*. Ed. Kenneth David Jackson. Austin: Abaporu Press, 1992, pp. 133-154.

Phelan, John. *El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.

Pohle, Joseph. "The Real Presence of Christ in the Eucharist". *The Catholic Encyclopedia*, vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909, <http://www.newadvent.org/cathen/05573a.htm>.

Portillo, Fernando fray (arzobispo de Santo Domingo). [Carta] "A. S. M., de, Fray Fernando Portillo, Arzobispo de Santo Domingo" (20 y 21 de diciembre de 1791). *Documentos para estudio. Marco de la época y problemas del Tratado de Basilea de 1795, en la parte española de Santo Domingo*, vol. 6. Comp. Marino Incháustegui. Buenos Aires: Academia Dominicana de la Historia, 1957, pp. 547-558.

— [Carta] "Fray Fernando Portillo, Arzobispo de Santo Domingo a don Pedro de Acuña sobre la insurrección francesa" (abril 24 de 1793). *Documentos para estudio. Marco de la época y problemas del Tratado de Basilea de 1795, en la parte española de Santo Domingo*, vol. 6. Comp. Marino Incháustegui. Buenos Aires: Academia Dominicana de la Historia, 1957, pp. 629-633.

Prem, Hanns J. "The 'Canek Manuscript' and other faked documents". Ancient Mesoa-merica 10. 2 (1999): 297-311.

Pupo-Walker, Enrique "Los *Naufragios* de A. Núñez Cabeza de Vaca: notas sobre la relevancia antropológica del texto". *Revista de Indias* 47.181 (1987): 755-766.

— "Pesquisas para una nueva lectura de los "Naufragios", de Alvar Núñez Cabeza de Vaca". *Revista Iberoamericana* 140 (1987): 517-539.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano* 9.9 (1997): 113-121.

Quintal Martín, Fidelio (ed. y trad.). *Correspondencia de la Guerra de Castas: epistolario documental, 1843-1866*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1992.

Rabasa, José. *De la invención de America. La historiografía española y la formación del eurocentrismo.* Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2009.

— *Writing Violence on the Northern Frontier*. Durham/London: Duke University Press, 2000.

Radin, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Schocken, 1988.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Rappaport, Joanne y Tom Cummins. *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2016.

Rasperger, Christoph. *Ducentae paucorum istorum et quidem clarissimorum Christi verborum: Hoc est corpus deum; interpretationes quibus continentur vocum novitates, deprevationes, errores, haereses,*

contra dictiones … theologorum … Ex propriis … scriptis fideliter collectae ... Ingolstadii: Excudebat A. Weissenhorn cum cohaeredibus suis, 1577.

Read, Kay Almere. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Por D. Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S.M. y de la Real Academia, 1780.

— *Diccionario de la lengua castellana* (o *Diccionario de Autoridades*). Madrid: Francisco del Hierro, 1726-1739.

Real Audiencia de Santo Domingo. "La audiencia de Santo Domingo hace presente a V. M. los efectos favorables que han producido las providencias que ha expedido para contener y castigar los negros díscolos, mal-hechores y vagabundos que han causado bastante cuidado y atención, asi a esta Audiencia como al Gov[ier]no...", 1 de junio de 1793. AGI, Santo Domingo 998, 2 folios, sn.

— "Audiencia governadora de Santo Domingo participa el fallecimiento del Brigadier Don Manuel González y haver recaído en ella Ynterinamente el Govierno; y la Presidencia y Capitanía General en el oidor decano Don Pedro Catani", 4 de junio de 1788. *Boletín del Archivo General de la Nación* 50-51 (1947): 55-56.

— "Certificación dada por el Escribano de Cámara de la Real Audiencia...", 23 de julio de 1794. Archivo Real de Higüey 1083, Legajo 23, expediente 12.

— "Certifi[caci]on relativa de las causas Criminales y penas impuestas por la Real Audiencia de Santo Domingo en el mes de abril del año de 1793...". Anexa a la Carta de la Audiencia de 25 de abril de 1793. Archivo General de Indias, AGI, Santo Domingo 998, 7 folios, sn.

— "Certificado anunciativo de los excesos del negro Antropophago y ban incertos los proveídos de la Real Aud[ienci]a de Santo Domingo". Anexo a la Carta de la Audiencia de abril de 25 de abril de 1793, AGI, Santo Domingo 998, 14 folios sn.

— "La Real Audiencia de Santo Domingo pone en noticia de SM los extraordinarios casos de muertes, heridas, y robos acaecidos desde principios de Ab[ri]l del año pasado de 91 que comenzaron en la Jurisdic[ió]n de la Ciudad de la Vega, y se le atribuyeron a un negro incógnito conocido vulgarmente por mata-gente...", 25 de abril de 1793. AGI, Santo Domingo 998, 6 folios sn.

— "Testimonio de auto acordado por la Real Audiencia de Santo Domingo [...] reencargando a las justicias de su districto la prisión del Negro incógnito", 17 de septiembre de 1792. AGI, Santo Domingo

998. Cuaderno anexo a la Carta de la Real Audiencia a SM de 25 de abril de 1793, 2 folios sn.

— "Testimonio de los autos de la Real Audiencia se siguieron al Negro Ventura", 25 de febrero de 1795. Archivo Real de Higüey 1106, Legajo 14, expediente 10.

— "Testimonio del auto acordado por la Real Audiencia de Sto. Domingo en que comisiona al señor Decano D. Pedro Catani p[ar]a la averiguación de las muertes de dos negras y un negro hechas en inmediaciones desta ciudad", 4 de abril de 1793, AGI, Santo Domingo 998, Cuaderno anexo a la Carta la Real Audiencia a SM, 25 de abril de 1793, anexo, 2 folios sn.

— "Testimonio del auto acordado por la Real Audiencia de Sto. Domingo previniendo a las justicias de su distrito la apre[e]nsión del negro que se menciona", 27 de febrero 27 de 1792. Archivo General de Indias, AGI, Santo Domingo 998. Cuaderno anexo a la Carta la Real Audiencia a SM, 25 de abril de 1793, AGI Santo Domingo 998, 3 folios sn.

"Real Cédula de 12 de Abril de 1786 por la qual se conceden varias gracias, y prerrogativas en beneficio de todos los vecinos de la Isla Española de Santo Domingo para el fomento de su Agricultura, Industria, y Comercio". *Teatro de la legislación universal de España e Indias, por orden cronológico de sus cuerpos y decisiones no recopiladas, y alfabético de sus títulos, y sus principales materias*, tomo VII. Comp. Antonio Javier Pérez y López. Madrid: Imprenta de Don Antonio Espinosa, 1797.

"Real Cédula de 12 de Abril de 1786 por la qual se conceden varias gracias, y prerrogativas en beneficio de todos los vecinos de la Isla Española de Santo Domingo para el fomento de su Agricultura, Industria, y Comercio". *Teatro de la legislación universal de España e Indias, por orden cronológico de sus cuerpos y decisiones no recopiladas, y alfabético de sus títulos, y sus principales materias*, tomo VII. Comp. Antonio Javier Pérez y López. Madrid: Imprenta de Don Antonio Espinosa, 1797.

"Real cédula de su Magestad concediendo libertad para el comercio de negros con las Islas de Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, y Provincia de Caracas, á Españoles y Extrangeros, baxo las reglas que se expresan", 28 de febrero de 1789. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1789.

Reed, Nelson A. *La guerra de castas de Yucatán*. Ciudad de México: Era, 2010.

— "Juan de la Cruz, Venancio Puc, and the Speaking Cross". *The Americas*, 53: 4 (1997): 497-523.

Reeves, Peggy Sanday. *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Reff, Daniel T. "Text and Context: Cures, Miracles, and Fear in the Relación of Álvar Núñez Cabeza de Vaca". *Journal of the Southwest* 38.2 (1996): 115-138.

Reséndez, Andrés. *A Land so Strange: the Epic Journey of Cabeza de Vaca: the Extraordinary Rale of a Shipwrecked Spaniard who Walked Across America in the Sixteenth Century*. New York: Basic Books, 2007.

Restall, Matthew. *Maya Conquistador*. Boston: Beacon Press, 1998.

— "Maya Ethnogenesis". *The Journal of Latin American Anthropology* 9:1 (2004): 64-89.

— *When Montezuma Met Cortés. The True Story of the Meeting that Change History*. New York: Harper Collins, 2018.

Restrepo, Luis Fernando. "Narrativas humanitarias y colonialidad". *Narrativas en vilo entre la estética y la política*. Eds. Clemencia Ardila, Luis Fernando Restrepo y Sergio Villalobos. Medellín: Editorial Universidad Eafit, 2016, pp. 87-102.

Revista de Antropofagia [RA] (facsímile) (1928-1929). Augusto de Campos (intro.). São Paulo: Abril, 1975.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2004.

Ricœur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1969.

— *Tiempo y narración*, vol. 3. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1999.

Ricœur, Paul, y Richard Kearney. "Myth as the Bearer of Possible Worlds" (entrevista con P Ricœur). *The Crane Bag* 2:1/2, The Other Ireland (1978): 112-118.

Rigotti, Paulo Roberto. *Imaginário e representação na pintura de Lídia Baís*. Dourados: Editora Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2009.

Roca Friedham, Frank A. *Perfil público de Casimiro Nemesio de Moya*. San Pedro de Macorís: Universidad Central del Este, 1985.

Rodríguez Campomanes, Pedro. *Discurso sobre el fomento de la industria popular*. Madrid: Imprenta de Antonio de Sancha, 1774.

Rodríguez Demorizi, Emilio (ed.). *Cesión de Santo Domingo a Francia. Correspondencia de Godoy, García, Roume, Hedouville, Louverture, Rigaud y otros, 1795-1802*, vol. XIV. Ciudad Trujillo: Impresora Dominicana/Archivo General de la Nación, 1958.

— *La era de Francia en Santo Domingo. Contribución a su estudio*. Ciudad Trujillo: Editora del Caribe, 1955.

— (comp.). *Tradiciones y cuentos dominicanos*. Santo Domingo: J. D. Postigo e Hijos Editores, 1969.

Rodríguez Núñez, Víctor. "Calibán, ¿antropófago? La identidad cultural latinoamericana de Oswald de Andrade a Roberto Fernández Retamar". *Obras incompletas* de Oswald de Andrade. Ed. Jorge Schwartz. Paris *et al.*: ALLCA XX (Colección Archivos), 2003, pp. 1095-1109.

Rodríguez Puértolas, Julio. "Las cortes de la Muerte, obra erasmista". *Homenaje a William L. Fichter. Estudios sobre el teatro antiguo hispánico y otros ensayos*. Ed. David Kossoff y José Amor y Vázquez. Madrid: Castalia, 1971, pp. 647-658.

Rodríguez-Moñino, Antonio. "El poeta Luis Hurtado de Toledo". *Las Cortes de la Muerte*. Valencia: Librería Bonaire, 1964, pp. 9-34.

Rojinsky, David. "Found in Translation: Writing Beyond Hybridity in Álvar Núñez Cabeza de Vaca's *Naufragios*". *Hofstra Hispanic Review: Revista de Literaturas y Culturas Hispánicas* 3.1 (2006): 11-25.

Romano, Ruggiero. *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano (siglos xvi-xviii)*. Ciudad de México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2004.

Romero, Rolando J. "Texts, Pre-texts, Con-texts: Gonzalo Guerrero in the Chronicles of Indies". *Revista de Estudios Hispánicos* 26.3 (1992): 345-367.

Rosales, Diego de. *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano*, vol. I. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1989.

Rosen, Joe. *Encyclopedia of Physics*. New York: Facts on File, 2004.

Rubin, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1992.

Ruffier, Fernand. *Manual pratico de criação de gado no Brazil*. São Paulo: Empreza Editora de "Chacaras e Quintaes", 1918.

Rufinelli, Jorge, y João Cezar de Castro Rocha (eds.). *Anthropophagy Today. Nuevo texto crítico*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Rugeley, Terry. *Rebellion Now and Forever: Mayas, Hispanics, and Caste War Violence in Yucatán, 1800-1880*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

Ruiz Ramón, Francisco. *América en el teatro clásico español: estudio y textos*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1993.

Sá, Lúcia. *Rain Forest Literatures Amazonia Texts and Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

Sabat de Rivers, Georgina. "Apología de América y del mundo azteca en tres loas de Sor Juana". *Revista de Estudios Hispánicos* (Universidad de Puerto Rico) 9 (1992): 267-291.

— *En busca de Sor Juana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

— *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*. Barcelona: PPU, 1992.

Sáez, José L. *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: una historia de tres siglos*. Santo Domingo: Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo (Colección Quinto Centenario), 1994.

Sagan, Eli. *Human Aggression: Cannibalism and Cultural Form*. New York: Harper & Row, 1974.

Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Eds. Alfredo Agustín López y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza, 1988.

Sahlins, Marshall. "Culture as Protein and Profit". *New York Review of Books* 25.18 (1978): 45-53.

Saidel, Matías. "Lecturas de la biopolítica: Foucault, Agamben, Esposito". *Opción* 33.177 (2013):88-107.

Salas, Julio. *Los indios caribes: estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*. Madrid: Editorial América, 1920.

San Buenaventura, fray Joseph de. *Historias de la conquista del Mayab, 1511-1697*. Ed. Gabriela Solís Robleda y Pedro Bracamonte y Sosa. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1994.

Sánchez Valverde, Antonio. *Idea del valor de la isla Española, y utilidades, que de ella puede sacar su monarquía*. Madrid: Imprenta de Don Pedro Marín, 1785.

Santa Rosa, Henrique A. *Historia do rio Amazonas. 11.a these da 2.a sub-secção do Congreso internacional de historia da América*. Pará: Officinas Graphicas Guajarina, 1926.

Santiago, Silviano. *Uma literatura nos trópicos ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

Saugnieux, Joël (comp.). *Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*. Lyon: E. Vitte, 1972.

Schwarz, Roberto. *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. London: Verso, 1992.

— "Nacional por subtração". *Que Horas São?* São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 29-48.

Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1984.

Sevilla Soler, Rosario. "G. Santo Domingo". *Historia general de España y América*, tomo xi-2ª separata. Madrid: Ediciones Rialp S.A, 1989.

— "Santo Domingo, frontera francoespañola. Consecuencias de la presencia francesa en la isla española". *Estudios (nuevos y viejos) sobre*

la frontera. Ed. Francisco de Solano. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Anexos de la Revista de Indias 4), 1990.

Shklovsky, Victor. "Art as technique". *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Ed. David Lodge, London: Longman, 1988, pp. 15-30.

Shoemaker, William. *The Multiple Stage in Spain during the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1935.

Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Alboroto y motín de los indios de México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Miguel Ángel Porrúa, [1692], 1986.

— *Seis obras*. Intr. Irwin Leonard. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1984.

Silva, Alan J. "Conquest, Conversion, and the Hybrid Self in Cabeza de Vaca's *Relación*". *Post Identity* 2.1 (1999): 123-146.

Singer, Isidore (ed.). *The Jewish Encyclopedia* vol. 6. New York/London: Funk & Wagnalls, 1901.

Sklodowska, Elzbieta. *Espectros y espejismos: Haití en el imaginario cubano*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2009.

Soares dos Santos, Leonardo. "Do que 'os Livros Diziam' à Rua da Glória, n. 52: o PCB e a 'questão camponesa' (1927-1947)". *Revista IDeAS* 3 (2) (2009): 389-424.

Sodré, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

Solodkow, David Mauricio Adriano. "La conquista de América en el teatro del Siglo de Oro". *Tiempo e historia en el teatro del Siglo de Oro Actas selectas del XVI Congreso Internacional*. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2015, pp. 1-12.

— *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo xvi)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2014.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Souto Alabarce, Arturo. *Teatro indiano de los Siglos de Oro*. Ciudad de México: Trillas, 1988.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West. Perspectives of World History*. Trad. Charles Francis Atkinson, vol. 2. London: Allen and Unwin, 1928.

Spitta, Silvia. "Chamanismo y cristiandad: una lectura de la lógica intercultural de los Naufragios de Cabeza de Vaca". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19.38 (1993): 317-330.

Staden, Hans. *Hans Staden: An Account of Cannibal Captivity in Brazil*. Ed. Neil L. Whitehead y Michael Harbsmeier. Durham/London: Duke University Press, [1557], 2008.

Stam, Robert. *Subversive Pleasures: Bakhtin, Cultural Criticism, and Film*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

Stearns, Raymond Phineas (ed.). *Pageant of Europe: Sources and Selections from the Renaissance to the Present Day*. New York: Harcourt/Brace, 1947.

Stojanovic, Sonja. *Spectral Preoccupations: Reading through Post-War French Fiction*. Dissertation. Department of French Studies. Brown University, 2017.

Suárez, Francisco. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* [*Defensio fidei Catholicae et apostolicae aduersus Anglicanae sectae errores*], 4 vols. Ed. José Ramón Eguillor Muniozguren. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971.

Tannahill, Reay. *Flesh and Blood: A History of the Cannibal Complex*. London: Abacus, 1996.

Taussig, Michael T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Taylor, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham/London: Duke University Press, 2003.

Thevet, André. *La cosmographie universelle d'Andre Thevet cosmographe du roy: illustree de diverses figures des choses plus remarquables veues par l'auteur, & incogneues de noz anciens & modernes*. Paris: P. L'Huilier, 1575.

— *Les singularités de la France antarctique autrement nommée Amérique et de plusieurs terres et îles découvertes de notre temps*. Paris: Le Temps, [1557], 1982.

Tiffin, Helen. "Post-colonial Literature and Counter-discourse". *The Post-colonial Studies Reader*. Ed. B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin. London: Routledge, 1997, pp. 95-98.

Todorov, Tzvetan. *The Conquest of América: the Question of the Other*. New York: Harper & Row, 1984.

Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, [1615], 1975.

Torquemada, Antonio de. *Manual de escribientes*. Ed. María Josefa Canellada, Alonso Zamora Vicente. Madrid: Anejo del Boletín de la Real Academia Española, [ca. 1574], 1970.

Torres-Saillant, Silvio. *Introduction to Dominican Blackness*. New York: CUNY Dominican Studies Institute/City College of New York/City University of New York, 1999.

Tovar, Juan de. *Tovar Codex*. John Carter Brown Library. Codex Ind 2, ca.1584.

Turits, Richard Lee. "A World Destroyed, A Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic". *Hispanic American Historical Review* 82.3 (2002): 589-635.

Unruh, Vicky. *Latin American Vanguards: The Art of Contentious Encounters*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Vallado Fajardo, Iván. *Cristianos españoles e indios yucatecos en las historias del siglo xvi y xvii*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Ciudad de México, 2000.

— "Jerónimo de Aguilar, conquistador de México". *Yucatán. Identidad y Cultura Maya*. Publicación electrónica de la Universidad Autónoma de Yucatán. Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi", Unidad de Ciencias Sociales. Dirección General de Desarrollo Académico, <www.mayas.uady.mx/articulos/conquistador.html#_ftnref11 12/4/12>.

Valverde, Orlando. "Geografia da pecuária no brasil". *Revista Portuguesa de Geografia*, 2:4 (1967): 244-261.

Varela, Consuelo. "Las Cortes de la Muerte, ¿primera representación del indígena americano en el teatro español?". *Humanismo y tradición clásica en España y América II*. Ed. Jesús María Nieto Ibáñez. León: Universidad de León, 2004, pp. 333-349.

Varela, Consuelo y Juan Gil (eds.). *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*. Madrid: Alianza, 1984.

Vargas, Claret M. "'De muchas y muy bárbaras naciones con quien conversé y viví': Álvar Núñez Cabeza de Vaca's *Naufragios* as a War Tactics Manual". *Hispanic Review* 75.1 (2007): 1-22.

Vargas Machuca, Bernardo de. *Milicia y descripción de las Indias escrita por el capitán D. Bernardo de Vargas Machuca… Reimpresa fielmente, según la primera edición hecha en Madrid en 1599*. Madrid: Victoriano Suárez, 1892.

Varnum, Robin. *Álvar Núñez Cabeza de Vaca: American Trailblazer*. Norman: University of Oklahoma Press, 2014.

Varona Finch, María. *A Study of Las Cortes de la Muerte by Micael de Carvajal and Luis Hurtado de Toledo*. MA thesis. University of North Carolina at Chapel Hill, 1982.

Vázquez García, Francisco. "Biopolítica y 'población' en el pensamiento moderno (España, siglos xvii-xviii)". *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Coords. Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Los Libros de la Catarata, 2011, pp. 133-155.

Vázquez Rocca, Adolfo. "Derrida: deconstrucción, *différance* y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 48:2 (2016), <http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.53302>.

Vega y Carpio, Félix Lope de. *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón. América en el teatro clásico español: estudio y textos*. Ed.

Francisco Ruiz Ramón. Pamplona: Universidad de Navarra, 1993, pp. 269-330.

Ventura Crespo, Concha. "La conquista de México a través de fuentes documentales de la literatura dramática (siglos xvi-xvii)". *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el Pensamiento Novohispano.* Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, pp. 495-523.

Vetancurt, Agustín de. *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias*. Ciudad de Mexico: Imprenta de I. Escalante y Co., [1697, 1698], 1870.

Vieira, António. *Cartas do padre Antonio Vieira*, 4 vols. Lisboa: J. M. C. Seabra/T. Q. Antunes, 1854-1855.

Vieira, Else Ribeiro Pires. "Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' Poetics of Transcreation". *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. Eds. Susan Bassnett y Harish Trived. London: Routledge, 1999, pp. 95-113.

Villa Roiz, Carlos. *Gonzalo Guerrero. Memoria olvidada; trauma de México.* Ciudad de México: Plaza y Valdés, 1995.

Vitoria, Francisco de. *Escritos políticos*. Ed. Luciano Pereña. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1967.

— *Relecciones del estado, de los indios y del derecho de la guerra*. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2000.

Vitulli, Juan y David Solodkow (comp., ed. e intr.). *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglos xvi al xix)*. Buenos Aires: Corregidor, 2009.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Entrevista". *Saque/Dádiva. Revista Azougue: edição especial 2006-2008*. Organização, Sergio Cohn, Pedro Cesarino y Renato Rezende. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, pp. 23-36.

Wade, Mariah. "Go-between: The Roles of Native American Women and Álvar Núñez Cabeza de Vaca in Southern Texas in the 16th Century". *The Journal of American Folklore* 112: 445. *Theorizing the Hybrid* (1999): 332-342.

Wallerstein, Immanuel. *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge University Press, 1979.

Ward, Bernardo. *Proyecto económico. En que se proponen varias providencias, dirigidas* a *promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su plantificación: escrito en el año de 1761*. Madrid: Viuda de Ibarra e Hijos, 1787.

Weaver, Jace. *The Red Atlantic: American Indigenes and the Making of the Modern World, 1000-1927*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.

White, Hayden. "The Historical Text as a Literary Artifact". *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978, pp. 81-100.

— "The Noble Savage: Theme as a Fetish". *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Ed. Fredi Chiappelli. Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 121-135.

Whyte, Florence. *The Dance of Death in Spain and Catalonia*. Baltimore: Waverly Press, 1931.

Wilcox, Robert W. *Cattle in the Backlands: Mato Grosso and the Evolution of Ranching in the Brazilian Tropics*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2017.

— "Ranching and Market Access in the Backlands: Mato Grosso, Brazil, ca. 1900-1940's". *Historia Crítica* 51 (2013): 71-96.

Wylie, Lesley. *Colonial Tropes and Postcolonial Tricks: Rewriting the Tropics in the "Novela de la selva"*. Liverpool: Liverpool University Press, 2009.

Wolfreys, Julian. "Preface: On Textual Haunting". *The Spectralities Reader*. Ed. María del Pilar Blanco y Esther Peeren. London: Bloomsbury, 2013, pp. 69-74.

Zanelli, Carmela. "La loa de 'El divino Narciso' de Sor Juana Inés de la Cruz y la doble recuperación de la cultura indígena mexicana". *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*. Eds. José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 183-200.

Zárate, Fernando de. "La conquista de México". *Comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España, parte treinta*. Madrid: Domingo García Morras, 1668, pp. 228-259.

Zavala, Silvio. "The Evolving Labor System". *Indian Labor in the Spanish Indies*. Ed. John Francis Bannon. Boston: Heath, 1966, pp. 76-81.

— *Las instituciones jurídicas de la conquista de América*. Ciudad de México: Porrúa, 1988.

Zinka, Ziebell. *Terra de canibais*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso, 2008.

Índice analítico y onomástico

A

Abaporu (primer manifiesto antropófago), 278. *Véase*: Tarsila do Amaral
Acordo do Rio Mapuá, 300
Acosta, José de, 55, 182, 192, 194, 196, 197, 198, 207, 208, 213, 223
acumulación primitiva. *Véase*: Marx: acumulación primitiva
Adorno, Rolena, 45, 67-69, 92, 98, 104, 106, 107, 116, 118, 146, 208-210
Adour da Câmara, Jayme, 282, 285
agencia criolla. *Véase*: conciencia o agencia criolla
Aguilar, Jerónimo de
  anti-Gonzalo Guerrero, 65
  Carlos Fuentes, 25
  diálogo apócrico con Guerrero, 45
  representación heróico-hagiográfica s. XIX, 46, 76-77
  supuesta castidad, 76, 77
  mestizaje cultural (aindiamiento), 77
  rescate, 67
  traductor, 45, 65, 73, 83
  muerte, 73, 76, 79
Agustín, san 185
Ahern, Maureen, 15, 17, 18, 49, 93, 97, 102, 117, 118
aindiamiento, 16, 23, 45, 46, 64, 67, 68, 72, 73, 76, 77, 90
Alcântara Machado, Antônio, 278, 280
Alejandro VI, 142. *Véase*: *Bula Inter caetera Eximiae Devotionis*
alieni iuris. *Véase*: lengua protésica
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, 212
Alvar López, Manuel, 23, 24, 25, 26, 32
Alvarado, Pedro de, 67, 154
Amaral, Tarsila do, 278
Amazonas, 293, 295, 296
Amézquita y Lara, Pablo Francisco, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 246, 260, 265, 266, 267, 268. *Véase:* Negro Comegente
  datos biográficos, 235
  relación sobre el Comegente, 242, 236
anatomopolítica colonial. *Véase*: Foucault
  vigilancia y control de libertos, 263
  vigilancia panóptica colonial, 233, 252, 254, 262, 263
Anchieta, José de, 61, 301, 302, 303
Ancona Lopez, Telê Porto, 279
Ancona, Eligio
  Historia de Yucatán, 46, 66, 75-79, 81, 84
  identificación con los conquistadores, 75
  La cruz y la espada, 46, 78, 79

reinvención literaria de Jerónimo de Aguilar, 76, 77
Andrada, Rodrigo de, 165
Andrade, Mário de, 278, 282, 289
Andrade, Oswald de, 60, 275-278, 280, 289, 290, 298, 310, 311, 313
canonización, 275, 276, 284
confusión con Oswaldo Costa, 280
consumo cultural. *Véase*: Antropofagia: consumo
"Manifesto Antropófago", 275-278, 282
"Manifesto de Poesía Pau Brasil", 277
nacionalización de lo foráneo, 277
O Homem do Povo, 283
O rei da vela, 284
vaguedad conceptual, 275, 277, 286
Antropofagia
ansiedad de la influencia, 277
calibanismo, 277
canonización, 275
cita del archivo colonial, 292. *Véase*: Oswaldo Costa
consumo cultural, 276-278, 292, 305, 313
culturalismo, 295, 313
dependencia, 311
desarrollo industrial, 290, 306, 308
descolonización cultural, 276, 286, 310, 313. *Véase*: Oswaldo Costa
heterogeneidad del movimiento, 278
indianismo romántico, 291, 298
insurgencia (invocación crítica), 61, 292, 293, 295-299, 311
propuestas múltiples, 278
radicalización modernista, 280, 282. *Véase*: Oswaldo Costa
romanticismo brasileño, 277
sensualismo, 278
sincronización cultural (asincronías), 60, 277, 279, 289, 299, 308, 313
subtração vs. *deglutição* caníbal, 312
transculturación, 276
Tupi or not Tupi, 292, 301
utopía, 310
araucanos, 165
archivo colonial, 17, 30, 66, 75, 233, 268, 292
Arens, William, 178, 189
Arias, Santa, 143
Armisticio de Iperoig (1563), 301, 302, 303
avavares (grupo indígena), 47, 49, 91, 95, 98, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 117. *Véase*: Cabeza de Vaca
Ávila, Alonso de, 64
azúcar, 242, 248, 249, 255

B

Bagú, Sergio, 299
Bahoruco (maniel), 239, 240, 244
Baís, Lídia, 305, 306
Bajtín, Mijaíl, 132. *Véase*: carnavalesco
Balaguer, Joaquín, 59, 230, 231, 232
Balbuena, Bernardo de, 205
Baqueiro Preve, Serapio, 63, 83
Barrera, José María, 46, 83, 84, 85, 86. *Véase*: Guerra de Castas
Barrera, Trinidad, 98, 105
Barroco
apropiación criolla de lo indígena, 54, 56, 207-211, 217, 222, 228. *Véase*: conciencia o agencia criolla
autocelebración cultural, 51
de Indias, 205, 210
Barthes, Roland, 46, 52, 73, 319
Bartra, Roger, 101, 102, 112, 113, 181

Bauer, Ralph, 18, 47, 93, 97, 112, 210
Bénassy Berling, Marie-Cécile, 212, 218, 223
Benjamin, Walter
acuerdo tácito con las generaciones precedentes, 40, 41, 175
ángel de la historia, 275, 315
bienes culturales (botín), 33, 42
chispa de la esperanza, 41, 54
crítica caníbal, 321. *Véase*: crítica caníbal
crítica del progreso, 61, 275, 315
débil fuerza mesiánica, 41, 175, 176
descontextualización del detalle histórico, 42, 61, 63, 320
deuda con el pasado/los muertos, 40
en *Espectros y conjuras*, 15, 16
función de la crítica, 54
iluminación profana, 27
imagen dialéctica, 30, 31, 40,42, 43, 63, 66, 79, 318
imagen fugaz del pasado, 42, 63, 120, 272, 319, 320
índice secreto, 40, 123
irrupción mesiánica, 176
lectura a contrapelo, 49, 60, 272, 295, 320
materialismo histórico, 40, 42
redención/autorredención, 40, 41, 53, 123, 162, 175. *Véase*: Michael de Carvajal: medicina (insurrección contracolonial)
resonancia del pasado, 102
tradición conformista, 25, 30, 42, 170, 175
tradición de los oprimidos, 30, 42, 61, 175, 221, 272
tradición de los vencedores, 63
triunfo del enemigo, 41, 87, 128, 174, 175
Benzoni, Jerónimo, 163
Bhabha, Homi, 182, 276
Bienal de São Paulo, 313
bienvienes o *vienvienes*, 239, 240. *Véase*: Negro Comegente
Biermann, Andrés, 85
biopolítica colonial
antropomorfosis o transformación de fuerzas improductivas, 22, 253, 254
borbónica, 247, 248, 253
cálculo de economía política, 95
censo (padrón) de la población (Santo Domingo), 254
deber biopolítico del imperio (proteger la vida indígena), 32, 50, 94, 95, 136, 142-144, 151, 154
despoblación, 31, 32, 94, 95, 137, 141, 155, 252, 253
dispositivo discursivo imperial, 162
gestión de la población, 135-37, 248, 251-254
gobierno de la población, 18, 58, 251, 263
lascasiana, 50, 142-144, 151, 154
previa al siglo XVIII, 135, 252
razón del estado, 50, 135, 154
soberanía imperial biopolítica, 94
vida productiva, 248, 251, 253-255
Boaventura, Maria Eugenia, 19, 279, 282, 283
Bonó, Pedro Francisco, 266, 267
Bopp, Raul, 278, 280, 282
Borlone, Giacomo, 135, 136
Bricker, Victoria, 83
Bula Inter caetera Eximiae Devotionis, 142, 143, 144, 154
Bush, Paul, 86

C

Cabeza de Vaca, Álvar Núñez
brujo, 49, 104, 105, 114
Cabeza de Vaca (película). *Véase*: Nicolás Echevarría

canibalismo blanco, 200, 201
chamanismo, 49, 98, 90, 104, 105, 110, 111, 114, 120, 121
comerciante, 90, 108, 109
"conquistador conquistado", 47, 91, 92
credibilidad etnográfica, 98
curaciones (procedimientos), 116
curaciones milagrosas, 48, 95, 98, 109, 110, 112, 114
árbol ardiendo (episodio), 110
empatía etnográfica de la *Relación*, 47-49, 91-94
estatura de Cabeza de Vaca (frente a los indios), 107
Estevanico, 90, 95, 96, 104, 109
eventos extraños, 90, 95, 97,98, 110, 113
figura mesiánica, 110, 111
forastero, 109
intimidación mágica, 49, 94, 103, 105, 106, 111, 113, 117, 119, 120, 122
lecturas sincretistas de la *Relación*, 91, 92
Mala Cosa. *Véase*: Mala Cosa
Malhado (isla), 90, 94, 105, 107, 108, 109, 115, 117, 200
malignidad, 104, 114, 116, 122
naufragios (literales), 89, 90
procedimientos curativos, 115
pseudo-pacifismo en la *Relación*, 90, 91-95, 104, 108, 109. *Véase*: colonialismo pacífico (falacia)
reiteración tautológica de la identidad/alteridad (fantasía identitaria), 48, 99, 109, 115
Relación, 47-49, 89-122
"Relación conjunta", 96, 97
resurrección, 90, 95, 98, 113
roles femeninos, 108
saqueo ritual, 109, 117-119, 122
similitudes con Mala Cosa, 48, 49, 105, 111, 114-117, 122. *Véase*: Mala Cosa
sujeto en tránsito, 109
supuesta percepción indígena de los españoles como dioses, 112
terrorismo mágico, 49, 94, 120-122
travestismo, 107, 108. *Véase*: Mala Cosa: travestismo
Calderón de la Barca, Pedro, 51, 209
Calibán/calibanismo, 27, 277
Calvino, Juan, J., 185, 188
Cameron, James
Avatar, 45, 67
Campos, Augusto de, 276
Cândido, Antônio, 275, 279
Canek, Jacinto (rebelión), 80
caníbal/canibalismo
antropo-teofagia, 184, 188
caníbal-conquistador (tropo), 205
canibalesa americana (feminidad siniestra), 30, 31, 172
caribe, 179, 199-201, 239
conjuro criollo. *Véase*: capítulo 4.4
conquistador-caníbal (tropo), 205
debate académico, 178
europeo, 200, 201
Haití (fantasía racista), 231, 232, 243
identificación del Brasil, 179
imputado a cimarrones, 239
in(ex)clusa identitaria, 177, 214
justificación de la conquista, 150
mexica, 54, 55, 57, 182, 188, 189-199, 201, 202, 207-209, 216, 221, 223, 224
prefiguración de la eucaristía, 203, 218, 221. *Véase*: eucaristía
resignificación criolla. *Véase*: Huitzilopochtli: apropiación criolla; conciencia o agencia criolla
resistencia indígena, 179
sobrecodificación analógica (cristiana) de los sacrificios mexicas, 190, 195, 196
término 178, 179

tropo, 18, 150, 177, 178, 179, 180, 204, 292
vaciamiento político del tropo, 313
visión sincrética, 203
Cañizares Esguerra, Jorge, 16, 17, 194
Capistrano de Abreu, João, 298
capitalismo agrario, 255
Carlos I, 89, 142, 143, 158, 165, 170
carnavalesco, 132, 212
Carranza, Bartolomé de, 158-160, 218
Carrasco, David, 192
Carrillo, Crescencio, 83
Carvajal, Michael de, 123-176.
datos biográficos, 129
Las Cortes de la Muerte. *Véase*: *Cortes de la Muerte*
Casas, Bartolomé de las
analogía indio/Cristo, 153-157
Apologética historia sumaria, 146, 150, 199, 200, 201, 202
barbarie (definición), 146, 147
Brevísima relación de la destrucción de las Indias, 31, 137-139, 142, 144, 147, 150-157, 170, 204, 205
canibalismo (interpretación), 199- 203
castigo divino de los conquistadores, 22, 201
causa bélica, 149
colonialismo remedial, 159
colonial como plagio diabólico de la eucaristía, 204, 205
consumo del trabajo y cuerpo indígena, 126, 155-157, 159, 172, 204
cooptación imperial del pensamiento lascasiano, 50, 52, 53, 94, 126, 128, 143, 157, 171
De unico vocationis modo, 137, 146, 149, 150, 155
guerra contra infieles, 149, 150
Historia de las Indias, 22, 24, 153, 156, 159, 201
hormigas, 21, 24
idolatría del oro, 127, 151
idolatría natural, 202, 203
ilegitimidad de las guerras de conquista, 145, 147
imperio proveedor de justicia, 143
inmunización humanitaria, 49, 50, 53, 141, 218
lobos/ovejas, 138, 154, 155, 204
"Memorial de remedios", 141, 158, 159, 160
modo evangélico de la conquista, 143, 144, 150
"Octavo remedio", 155, 156
pobres de Jesucristo, 152-154
posición sincretista frente a la alteridad religiosa, 56
protección del inocente (deber del soberano), 50, 136, 142-144, 151, 154
relativación de la barbarie indígena, 199, 200
relativismo cultural, 146, 147, 199, 200
remedios/remiendos coloniales, 158, 162, 170
remedio (definición), 123, 158
resistencia, 128, 164, 170
tiranía colonial, 55, 147, 149, 151, 153, 159, 164, 165, 170
Tratados, 142-145, 151, 155, 156, 157, 165, 170, 174
venta del Perú (intento imperial), 160, 161
Cassá, Roberto, 248, 255
Castellanos, Juan de, 125
Castillo Canché, Jorge, 80
Castillo, Alonso del, 90, 96, 97
Castro Pacheco, Fernando, 73, 74
Catani, Pedro (oidor), 58, 59, 233, 246-257, 259-264, 267, 269. *Véase*: Negro Comegente
Catoche (punta), 78

Cerda, Tomás Antonio de la (virrey), 206
Cereceda, Andrés de (gobernador), 45, 46, 67, 68
Certeau, Michel de, 100
Cervantes de Salazar, Francisco, 71, 72, 76, 77
Césaire, Aimé, 276
Cesareo, Mario, 139
Chan, Florentino, 84
charruco (grupo indígena), 90, 108, 109
Chetumal (Quintana Roo), 68, 76
Chi, Cecilio, 83, 84
Cholula, 139
Christophe, Henri, 270, 271
Christus medicus, 169
Chumpón, Quintana Roo, 85, 86
ciudad letrada, 29, 57, 210, 211, 213, 217, 223, 228, 240, 295
  ciudad letrada indígena, 29
cocoliztli (peste 1545-1548), 132
Códice Florentino, 140, 193
Código Negro, 253, 254
Cogolludo, Diego López de, 76, 77, 84
Colón, Cristóbal, 21, 25, 30, 51, 75, 201, 209, 225, 248
colonialidad, 26, 75, 93, 121, 141, 157, 195, 272, 273, 310, 311
colonialismo
  acumulación de capital. *Véase*: Marx: acumulación primitiva
  agricultura, 21, 22, 23, 24, 31, 248, 249-255, 255
  causas fictas, 127
  colono (etimología), 22
  concepto, 22, 23
  contracolonialismo, 25, 26, 30, 31, 44, 47, 56, 57, 60, 61, 69, 77, 79, 81, 127, 162, 165, 166, 174, 218, 224, 230, 231, 239, 242, 272, 273, 276, 288, 292, 293, 295, 297, 300, 311, 312, 313
  crítica del. *Véase*: inmunización humanitaria
  fábula inaugural, 30, 31
  ganadería, 252, 305-310
  justificación, 50, 53, 123, 128, 136, 142, 145, 146, 148, 167, 173, 178, 189, 272
  reterritorialización, 22, 27, 33, 125
  supérstite, 61, 313
  triunfo, 53, 60, 61, 79, 87
colonialismo (dis)funcional, 255, 263
colonialismo pacífico (falacia), 47, 90, 91-95, 104, 108, 109, 120, 121, 141, 144
Compañía de Jesús. *Véase*: jesuitas
Comuna, La (París), 87
conciencia o agencia criolla, 54, 56, 180, 205-212, 222-224, 228
  apropiación de lo indígena, 54, 56, 207-211, 217, 222, 228.
  correspondencia o participación cultural en el imperio, 224, 225, 227, 228
  definición, 56, 210, 228
  sujeto epistemológicamente privilegiado, 212
  traductor cultural, 212, 225
Concilio de Trento, 184, 215
conclusión de *Espectros y conjuras* (definición paradójica), 316
conjura
  confabulación, 57, 233, 269, 319
  conjura (invocación), conjuro (exorcismo) y confabulación, 29, 44, 47, 58, 79, 175, 233, 270. *Véase*: Jacques Derrida
  contracolonial, 47, 82. *Véase*: colonialismo: contracolonialismo
  crítica, 33, 38, 39, 40, 43, 44, 72, 122, 128, 316, 320
  insurgencia de los signos, 316
  invocación y cita (conjura), 25, 30, 33, 34, 40, 43, 44, 57, 59-61, 79, 128, 138, 139, 175,

183, 211, 230, 233, 293, 295, 297, 297, 319
lascasiana, 174, 175
mesiánica, 175
conjuro colonial
alteridad indígena, 44, 47-49, 55, 57, 91, 103, 109,
anti-haitiano, 59, 60, 229-231
archivo colonial (Brasil), 296
Comegente. *Véase*: Negro Comegente
conjuro criollo, 56, 57, 214, 208, 210, 211, 212, 221, 223, 227, 228. *Véase*: capítulo 4.4
de Las Casas. *Véase*: Bartolomé de las Casas: cooptación
espectro insurreccional, 46, 47, 57-59, 60, 79, 81, 164, 174, 175, 271, 297
etnográfico, 47, 55, 56, 89, 91, 93, 95, 100, 103
exorcismo escriturario del Otro, 28, 29, 44, 56, 79, 93, 120, 228, 272, 316
inmunitario. *Véase*: inmunización humanitaria
neocolonial nacionalista (Brasil), 297
reclamo lascasiano. *Véase*: Bartolomé de las Casas: cooptación imperial
teratológico, 58
terror nacional, 272
traducción de la alteridad indígena, 56
violencia colonial, 30, 33, 45, 172. *Véase*: espectro: encriptación
conquistador conquistado, 24, 47, 49, 64, 65, 91, 92
Conrad, Joseph, 32
constructo metafórico complejo, 62, 307
consumo cultural, 276-278, 292, 305, 313
consumo del trabajo. *Véase*: Bartolomé de las Casas: consumo de trabajo
Contrarreforma, 54, 55, 136, 180, 181, 185, 186, 188
Coronil, Fernando, 62, 307
Cortes de la Muerte (Michael de Carvajal)
analogía indio/Cristo, 127, 152
androcentrismo, 127
aplazamiento escatológico de la justicia, 52, 53, 127, 142, 166, 167, 168, 169, 171, 174, 175
barbarie de los conquistadores, 137, 146
biopolítica colonial, 137
carácter tardo-medieval, 131
conexión con danzas de la muerte, 131
culpabilización de las Indias, 127, 142, 171, 172, 173
Debate de Valladolid, 140, 144, 148
definición de "cortes", 135
encomienda (condena), 142
erasmismo, 130, 136, 144, 172
estados del reino, 134, 135
idolatría del oro, 53, 127, 151, 152, 157
indígenas conversos, 148
inmunización humanitaria, 49, 50, 140, 141,
judíos conversos, 52, 130, 148, 149
lascasianismo, 52, 128, 137, 138, 144, 146, 147, 149
medicina (insurrección contracolonial), 162-164, 166, 168-171, 175, 176.
m*i*decina (de la resignación), 168, 169, 170, 171, 174
modernidad política, 136
moros y judíos exiliados (escena xx), 149
querella histórica (México), 126

remedios/remiendos coloniales, 159, 160
resignación indígena frente a la injusticia colonial, 175
tiranía colonial, 127, 155, 159, 166, 171
tiranicidio, 53, 162
Tragedia Josephina, 129, 130
ventriloquia, 139, 140, 149, 153, 227
Cortés, Hernando, 44, 63, 67, 188, 190, 219
Costa, Oswaldo
"A 'Descida' Antropophaga", 286-292, 298, 299, 301, 306, 310
antropófago, 60, 278
biografía, 279-284
cita del cacique Japy Assu, 291
conciencia del eurocentrismo modernista, 289
confusión con Oswald de Andrade, 279, 280
contracolonialismo, 60, 61, 276, 288, 292-295, 297, 300, 310-313, 316, 321
crítica a la ganadería, 61, 62, 305-310
crítica al occidentalismo (eurocentrismo), 60, 61, 288, 289, 290, 295, 297-299, 301, 307
crítica caníbal del archivo histórico, 60, 288, 295-298, 291-313
crítica de la civilización y el progreso, 60, 61, 290, 313
heroicidad subalterna, 292, 296, 297
Jornal do Povo, 283, 284
mentalidade reinol, 61, 290, 297, 311, 312
"Moquém", 61, 282, 290, 297, 298
O Semanário, 284, 285
olvido, 279, 313
Osvaldo (con *v*), 280
paz nheengahiba (pacto pérfido con la modernidad), 292, 298, 299, 300, 311
periodismo, 280, 283, 284
pseudónimos, 282, 283
"Revisão necessária", 290, 311
Spengler. *Véase*: Oswald Spengler
Revolta Vermelha, 283
según Antônio Cândido, 279
tacape inheiguára (tropo). *Véase*: tacape inheiguára
teórico de Antropofagia, 282, 311
Covarrubias, Diego de, 151, 218
Covarrubias, Sebastián
colonia, 22, 23
consumir, 156
desconcertarse, 116
despartir, 108
elocuencia, 227
estados del reino, 135
fantasma, 34
profesar, 315
simia, 195
Craso, Marco Licinio, 162, 163
criollo. *Véase*: conciencia o agencia criolla
crítica, 25
conjuración espectral, 33, 38, 44
deuda con el pasado/con los muertos, 15, 39, 40, 41, 42, 72, 79, 316
desleer, 26, 47, 63, 122, 320
levedad política, 320
legado colonial, 26, 27, 30, 47, 91
profesión, 315, 316, 319-321
razón de ser/razón de hacer, 319
saqueo del archivo, 42, 43
crítica caníbal. *Véase*: Oswaldo Costa
Crónica de Chac-Xulub-Chen, 76, 77
Cruz Parlante (culto *cruzoo'b*,), 46, 84, 85, 87. *Véase*: Guerra de Castas.
Cué Cánovas, Agustín, 214
cuestión colonial, 15, 27, 29, 30, 33, 57, 264

Cuneo, Michele, 30, 31
Cunhambebe. *Véase*: Konyan Bebe

D

d'Abbeville, Claude, 291, 292
da Vinci, Leonardo, 301, 303-305, 306
danzas de la muerte
  aspectos carnavalescos, 132, 134
  admonición escatológica, 52, 131, 132
  diferencia con las *Cortes de la Muerte*, 135
  tradición peninsular, 131
Dávila, Pedrarias, 165
de Bry, Theodor, 163, 164
Debate de Valladolid, 52, 137, 140, 143, 144, 158, 160, 162
Dee, John, 37, 317, 318, 319
Deleuze, Gilles, 27, 33, 61
Deleuze, Gilles y Felix Guattari
  actualidad, 319
  bandas, márgenes y minorías, 80
  devenir, 35, 65, 73, 319
  líneas de fuga, 27, 65
  máquina de guerra, 58, 59
  personajes conceptuales, 53, 76, 180, 214, 219, 227
  reterritorialización, 22, 27, 33
  rizoma, 21, 25, 27, 61. *Véase*: rizoma
  rupturas a-significante, 27, 29
denuncia profética, 123
Derrida, Jacques
  (in)visibilidad del espectro, 34, 36, 37-39, 268, 317
  conjura (invocación), conjuro (exorcismo) y confabulación, 29, 30, 44, 58, 63, 79, 175, 233, 270
  correspondencia con imagen dialéctica, 320
  différance, 59
  espectro (definición), 34, 35, 36
  espectro de Benjamin, 40
  Espectros de Marx, 34, 38, 40, 79, 128, 175, 229, 233, 315
  fantología, 34, 38, 39
  hauntología, 34, 35, 38
  ley del género, 64
  otredad constitutiva, 237
  regreso del espectro, 43
  re-vuelta, 128, 229, 273, 175
  rondología, 34
  sociedades ágrafas, 28
descimentos de índios, 286
Dessalines, Jean-Jacques, 231, 242, 270, 271
Díaz del Castillo, Bernal, 72
  dona Marina, 65
  Gonzalo Guerrero, 45, 65, 66, 70-73, 77
  Huitzilopochtli, 207, 208
  Jerónimo de Aguilar, 76
  primeros naranjos, 21-25
  sacrificios humanos en México, 24
(dis)funcionalidad colonial. *Véase*: colonialismo (dis)funcional
Dorantes, Andrés, 90, 95, 96, 113
Dressing, David, 15
Drummond de Andrade, Carlos, 280
Dumond, Don, 82, 83
Durán, Diego, 55, 182, 183, 191, 192, 194, 197, 207, 213, 223
Durand de Villegagnon, Nicolas, 188
Dussel, Enrique, 24, 28, 299, 313

E

Eagleton, Terry, 35
Echevarría, Nicolás, 48, 92, 106
Echeverría, Bolívar, 16
ego conquiro, 24, 91, 204
El Jaber, Loreley, 89
Elliott, John H., 210, 228
emplotment
  amoroso de la conquista, 45
  conquistador ejemplar, 46
  definición, 111

mesiánico del conquistador, 110, 111
encomienda, 53, 141, 142, 155
Enriquillo, 21, 23, 239
Erasmo de Rotterdam, 136, 144, 150, 172
Ercilla, Alonso de, 125
esclavitud
acumulación primitiva, 172. *Véase*: Marx: acumulación primitiva
capitalismo, 255
colonial (crítica marxista), 31, 32
esclavos fugados, 239, 240, 243, 251
Haití, 57, 229, 230, 231, 242, 255
indígena (crítica modernista), 288, 295
"natural", 146
pseudo-esclavitud de cautivos españoles, 76, 81
regulación. *Véase*: *Código Negro*
representación metonímica de los esclavos, 244
Santo Domingo, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 262
espectro. *Véase*: conjuro; conjura
amenaza, 34
asedio, 34, 320
asincronía, 37, 38
confabulación crítica, 43, 44, 319
conversos, 52, 149
de la muerte, 52
de la Revolución haitiana, 57, 58, 230-234, 262, 270, 271, 272
definición, 34, 35, 36
dificultad de nombrar, 89
encriptación, 25, 27, 28, 29, 31, 33, 39, 44, 49, 52,101, 227, 316, 318
entre la vida y la muerte, 35, 38
fantasma, 30, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 43, 45
fenomenalidad sobrenatural, 35, 36.
figuración espectral, 91, 104
física, 37
huella evanescente, 37-40, 43
imagen dialéctica, 40, 42, 43 318
indígena en *Cortes de la Muerte*, 139, 140
insepulto, 33
insurrección, 43, 44, 46, 50, 53, 57, 60, 61, 79, 81, 82, 164, 176, 211, 227, 263, 297
(in)visibilidad, 34, 36, 37-39, 268, 317
invocación y cita (conjura), 25, 30, 33, 34, 39, 40, 43, 44, 57, 59, 61, 79, 128, 138, 139, 175, 183, 211, 233, 293, 295, 297, 319
justicia espectral. *Véase*: Michael de Carvajal: *Cortes de la Muerte*
materialidad paradójica, 36, 103, 240
potencia política, 27, 44, 101, 128, 318
pseudo-presencia de lo ausente, 35, 38, 43
radiografía, 37, 317, 318
reclamo, 39, 40
resto. *Véase*: restos
retorno, 29, 33, 34, 37, 38, 39, 43, 44, 46, 48, 49, 59, 79, 128, 175, 176, 198, 223, 234, 272, 315, 317, 319, 320
retorno de lo reprimido, 25, 128, 234
estereotipo colonial, 51, 57, 59, 103, 127, 148, 209, 210, 214, 230, 231,236, 252, 277
Estevanico, *Véase*: Álvar Núñez Cabeza de Vaca
etnografías
Brasil, 188
conjuro colonial, 55
disimilación etnográfica/teológica, 48, 55, 56, 59, 93, 104, 195, 114, 115, 198, 199

evangélicas, 54, 55, 181, 198, 199
hermenéutica de la sospecha, 183
instrumentalidad colonial, 93
prejuicio etnográfico, 99
eucaristía
articulación americana del debate teológico, 188
concepción criolla, 212
debates teológicos, 54, 55
dogma de la transubstanciación, 55, 157, 180, 184-186, 188, 214, 216, 217
perversión de la, 156. 157
plagio diabólico (mexica), 55, 182, 188, 193-199, 201, 202, 207-209, 221, 223
representación-presencia, 186
sacrificio antropo-teofágico, 188
sacrificio mexica (relevo), 212, 214-216, 218
sacrificio mexica (prefiguración de la eucaristía), 193, 194, 222, 223
sacrificio mexica (similitudes), 54, 55, 183, 192, 195, 216
sacrificios en el Perú, 197
tortura de la hostia, 187
Última Cena, 184, 306
eurocentrismo ontológico, 290

F

Fanon, Frantz, 272, 276
Farinati, Paolo, 203
Felipe Carrillo Puerto. *Véase*: Noh Kah Santa Cruz Balam Na Campolocoche
Felipe II, 124, 160, 170, 213
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 45, 68, 96
Fernández Retamar, Roberto, 277
Ferraz, Benedito Geraldo, 278, 282, 283
Ferrer, Luis. *Véase*: Negro Comegente
Florida, 47, 89, 90, 95, 97, 107, 200
Foucault, Michael
anatomopolítica. *Véase*: anatomopolítica
biopolítica. *Véase*: biopolítica colonial
ruptura profética de la historia, 43, 53
soberano, 135
vigilancia panóptica colonial, 233, 251, 252, 254
France Antarctique, 188
Frazer, James George, 192
Freud, Sigmund, 81, 310, 269
Fuentes, Carlos, 25, 26, 32

G

Gabbert, Wolfgang, 65, 83, 87
Gadamer, Hans-Georg, 99
Galeano, Eduardo, 63, 64, 66, 68
Galvão, Patrícia, 283
Galveston (Texas), 90, 107, 108, 117
García, Joaquín (gobernador, Santo Domingo), 247, 253, 261
Geertz, Clifford, 99, 105
geopolítica y modernización (Brasil), 295, 296
Gitlitz, David, 129, 130, 157
Glantz, Margo, 105, 107, 213, 219, 220, 223
Glindoni, Henry Gillard, 37, 317-319
Gómez, Manuel Ubaldo, 234, 235
González, Raymundo, 19, 58, 233, 247, 251, 263
Goodwin, Robert, 97
Gordon, Richard, 106
Guarionex, 137
Guattari, Félix, 27, 53, 65, 80
Guerra de Castas, 46, 66, 75, 77, 79-84
guerra del Arauco, 163
Guerrero, Gonzalo, 44-46, 64-77, 79, 82-84, 86
Guevara, Antonio de, 139

Gutiérrez, Gustavo, 123, 152, 153, 157, 174, 175

H

Haití. *Véase*: Revolución haitiana
Hanke, Lewis, 143, 146, 150
Herazo, Karina, 15
Hernández de Córdoba, Francisco, 67, 73
Herrera, Antonio de, 76, 182, 207, 208
hibridez, 29, 269, 276
hibridez mimética, 55, 180, 182, 192
Hollar, Wenceslaus, 134
Honduras, 67, 239
hormigas. *Véase*: rizoma: hormigas
horror colonial, 32, 49, 142, 205
  al reconocimiento, 192, 193, 198
  frente a la alteridad, 210, 228
Huitzilopochtli
  apropiación criolla, 206-210, 222
  deidad agraria, 223
  dios de la guerra, 190
  demoniaco, 177, 198, 207, 208, 222
  etimología náhuatl, 208
  Moisés mexica, 207, 208
  sacrificios, 191, 195, 197, 198
Hulme, Peter, 178
Hurtado de Toledo, Luis, 124, 129.

I

imagen dialéctica. *Véase*: Walter Benjamin:
in(ex)clución, 27, 177, 234
inconsciente político, 29, 227
indianismo, 127, 291
inheiguáras (grupo indígena), 293, 295
inmunización humanitaria, 49, 50, 53, 54, 94, 140, 141, 218, 222
insurgencia
  Comuneros (Nueva Granada), 247
  Enriquillo, 239
  Haití. *Véase*: Revolución haitiana,
indígena. *Véase*: Bartolomé de Las Casas: tiranía
  indios pueblo, 211
  México, 211, 227
  no sistémica, 80, 271, 273
  simbólica, 49
  Yucatán. *Véase*: Guerra de Castas
Iperoig (Ubatuba, Brasil), 302, 303
Irving, Washington, 76
Isidoro de Sevilla, san, 23
iwera pemme, 294, *Véase*: tacape inheiguára

J

James, Cyril Lionel Robert, 255, 230
Jameson, Fredric, 29, 35, 36, 227
Japy Assu, 290, 291, 292, 301
Jáuregui Elicechea, Carlos Alberto, 13
Jáuregui Livingston, Arlo Emanuel, 13
jesuitas, 56, 163, 181, 182, 194, 196, 197, 199, 205, 213, 220, 293, 297, 299, 300, 301, 303
Jesús, Benedito Calixto de, 302, 303
jívaros (grupo indígena), 114, 121
Juan de la Cruz, 85
Juana Inés de la Cruz, sor
  afirmación criolla de la Virgen, 211
  americanismo, 214, 218, 221, 222
  apropiación (sobrecodificación) de lo indígena, 54, 56, 208-211, 217, 221, 222, 224, 228
  colaboración con Carlos de Sigüenza y Góngora, 206
  concepción colonial de la idolatría, 214

conciencia criolla. *Véase*: conciencia o agencia criolla
Fama y obras póstumas, 225, 226
fuentes sobre sacrificios mexicas, 213, 224
indigenismo alegórico, 218, 219, 221-224, 227, 228
inmunización humanitaria, 54, 218, 222
lascasianismo, 54, 213, 215, 218-220, 222
loa a "El cetro de José", 26, 54, 56, 212-217
loa a "El divino Narciso", 26, 54, 56, 128, 212, 213, 218-225
loas eucarísticas (composición), 212
ortodoxia y contrareformismo, 214-215, 217, 222,
pacifismo evangélico, 54, 212, 217, 218, 220, 221
supuesto mexicanismo protonacional, 213, 214, 225
tesis del plagio diabólico, 213.
ventriloquia, 228
visión colonial del sacrificio mexica, 221

K

Klein, Melanie, 81
Konyan Bebe, 280, 281, 282, 302
Kristeva, Julia, 228

L

L'Internationale, 53
La Española, 23, 67, 204, 239, 267
Landa, Diego de, 76
Larsen, Neil, 311
Lavallé, Bernard, 210
Lee, Kun Jong, 93
lengua protésica, 139, 205, 212
León-Portilla, Miguel, 26
Lepe, Diogo de, 292, 296
Léry, Jean de, 98, 223
Lévi-Strauss, Claude, 101, 103
Leyes de Burgos, 141, 159
Leyes Nuevas, 141, 142, 143, 170
Lisbôa, João Francisco, 299, 300
logocentrismo o metafísica de la escritura fonética, 28
Long, Haniel, 92
Lope de Vega, Félix, 51, 209
López de Gómara, Francisco, 45, 68-70, 71
López de Palacios Rubios, Juan, 141
López-Labourdette, Adriana, 59
Louverture, Toussaint, 242
Löwy, Michael, 16, 41, 42
Luis, William, 18, 19
Luperón, Gregorio, 265, 266, 267, 270

M

Machado, Aníbal, 283
Mala Cosa
alteridad del relato, 102
analogía del encuentro colonial, 122
anti-etnografía, 105, 122
brujo, 30, 47, 48, 91, 122
"cosa extraña", 119, 120, 121
carácter ficticio, 97
conjuro narrativo, 49
dispositivo de verosimilitud en la *Relación*, 98
extrañeza, 30, 48, 100, 120-122
fábula de terror colonial, 47, 102, 103
figura chamánica, 98, 107. *Véase*: Cabeza de Vaca: chamanismo
figuración espectral, 91
forastero, 48, 10, 109, 111
función del relato, 49, 98
hermafrodita, 107
hermenéutica-otra, 47, 103
historicidad, 99, 100-105, 112, 122

inteligibilidad histórica, 49, 99, 100-103, 106
malignidad, 103, 122
mito, 48, 95-101
monstruosidad, 106
origen indígena del relato, 102
pequeñez relativa, 106, 107
prefiguración de Hernando Cortés, 106
relato etnográfico, 98, 99
modelo colonial, 49, 105, 122
relato, 95-97
representación demonológica, 97, 98, 103, 111, 112,
representación fílmica, 106
silencio en Fernández de Oviedo, 97
travestismo, 99, 106, 107
trickster, 98, 99, 104, 106, 116
turbulencia afectiva del relato, 101, 103
pseudo-contraste con Cabeza de Vaca, 104-113
Malfatti, Anita, 289
Malinche. *Véase*: Marina
mapuche (grupo indígena), 163
Maranhão, 291, 293, 296, 299, 300
Maravall, José Antonio, 215
María Tudor, 160
mariames (grupo indígena), 47, 49, 91, 95, 98, 106, 108, 117, 122
Mariátegui, José Carlos, 61, 161
Marina, Doña, 65, 70, 73
Martín-Barbero, Jesús, 16
Martinez Corrêa, José Celso, 284
Martínez-San Miguel, Yolanda, 98, 102, 213, 218, 219, 221, 224
Marx, Karl
acumulación primitiva, 31-33, 172, 249, 251-255
acumulación primitiva colonial, 31-33, 94, 125, 157, 172
capitalismo agrario, 255
conquista de las fuerzas de trabajo, 229, 253, 263, 273
consumo productivo/individual, 244
sujetos soberanos, 58, 245-255, 263. *Véase*: capítulo 5.3
vampiro (tropo), 154, 155
Maura, Juan Francisco, 97, 106, 107
maya (etnogénesis), 65, 80
mayas, 45, 46, 64, 73, 75, 77, 80-82, 84
Mazzotti, José Antonio, 18, 23, 210, 224
Méndez Plancarte, Alfonso, 212, 213, 223, 224
Mendieta Gerónimo de, 55, 195, 198, 207
mentalidade reinol. *Véase*: Oswaldo Costa
mestizaje
alegoría colonial, 23, 25, 73
alegoría neo-colonial (contra la mezcla racial), 46, 59, 73, 76, 77, 84, 272
falacia, 32, 92
Metraux, Alfred, 114
m*ide*cina (resignación). *Véase*: Michael de Carvajal
Mignolo, Walter, 28, 90, 279, 297
Miguel Barbachano (gobernador), 82, 86
Miller, Henry, 27
mímica, 182
Antropofagia (Brasil), 276
contracolonial, 182
mexica de la eucaristía, 197
mexica de los sacramentos católicos, 182, 195, 197, 198, 207
mito e historia, 100-103
modernidad colonial
crítica modernista, 60, 279, 297, 299, 300, 307, 313
desafío haitiano, 57, 232. *Véase*: Revolución haitiana
esclavitud, 244. *Véase*: esclavitud
escritura, 28, 43

resistencia, 65
signos del triunfo, 25, 33, 46
modernismo brasileño. *Véase*: Antropofagia
articulación pequeñoburguesa, 277, 278
asincronías y sincronización cultural, 60, 61, 277, 299
financiación, 60, 297. *Véase*: Paulo Prado
pensamiento contracolonial. *Véase*: Oswaldo Costa
Semana de Arte Moderna, 289
Molloy, Sylvia, 91, 92
monstruo
alegorización nacionalista, 59
amenaza racial, 59, 60
caníbal, 58, 91
máquina de guerra, 58, 59
posibilidad del yo, 269
ego conquiro, 204
etno-teratología política, 234, 269. *Véase*: Negro Comegente
incógnito, 273
(in)conjurable, 59
insurrección, 60, 87, 239
racial, 58, 236, 237, 239. *Véase*: capítulo 5
retorno como *différance*, 59, 269
retorno espectral, 320
sujeto plural, 256-259, 261, 263, 266
Montejo, Francisco de, 46, 67, 147
Moraña, Mabel, 59, 210, 211, 220
More, Anna, 206
Mota, Francisco Mariano, 265
Motolinía, Toribio de, 55, 182, 190, 191, 194, 213
Moya, Casimiro Nemesio de, 59, 60, 233, 264, 265, 270, 271

N

Nachancán ("cacique" de Chetumal), 68, 76, 69
nacionalismo paranoico, 232
naranjos
cultivo agroindustrial, 23
primeros en México, 25
tropo colonial, 21-26, 30, 31
Narváez, Pánfilo de, 47, 89, 90, 95, 97, 200
Nauat, Manuel, 85. *Véase*: Guerra de Castas
Naufragios. *Véase*: Cabeza de Vaca: *Relación*
Nebrija, Antonio de, 71
Negro Comegente
africano, 236, 267
aindiado, 236, 238, 267, 268
alegoría nacional, 271, 272
brujo, 57, 233, 246, 268, 269, 271
caníbal, 57, 236, 267, 271
captura, 234, 237, 259, 260, 264, 266, 269, 271
cobardía, 236, 237, 245, 246
conexión con cimarrones, 255
conexión con rebeldes haitianos, 243, 245, 256, 258
conjuro, 46, 48, 58, 234, 237, 240, 264, 267, 269, 271, 272
violencia contracolonial, 272, 273
escritura salvaje, 270
espectro insurreccional, 58, 234, 273
esposa, 265, 266, 268
fenómeno político, 272
haitianización, 266, 268, 269
híbridez, 238
hijos/hija, 265, 266, 268, 271
historiografía nacional, 59, 235, 264
imputación de cimarronaje, 240
incógnito, 57, 58, 233, 234, 236-238, 240, 247, 263, 264, 267, 269, 273
indeterminación racial, 237, 238, 240, 252
ininteligibilidad, 240, 258

insurgencia campesina, 58, 258, 263
letrado, 267, 270
leyenda, 266, 267
Luis Beltrán (identidad), 266, 267, 268, 269, 270
Luis Ferrer (identidad), 259, 260, 261
metonimia de problemas de seguridad pública, 258
mutilación de genitales, 236, 238
nieta, 265, 266, 270, 271
otros nombres, 58, 237
padre de familia, 268
persecución, 58, 233, 237, 241, 242, 245, 246, 247, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263
regreso, 60, 262, 270-272
relación de Amezquita. *Véase*: Pablo Francisco Amézquita y Lara
relación de crímenes y víctimas, 235, 236, 237, 238, 265
Seño Domingo (personaje conceptual dominicano, 265, 269, 271
siglo XIX, 265, 266
sobrecodificación literaria, 59, 234, 264, 265, 267, 268, 269
sujeto plural, 256-259, 261, 263, 266
sujetos soberanos, 58, 247-255, 263.
tradiciones y memoria popular, 233
Negro Incógnito. *Véase*: Negro Comegente
nheengahibas (grupo indígena), 299-301
Nóbrega, Manoel de, 301, 302
Noh Kah Santa Cruz Balam Na Campolocoche (Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo), 83, 84, 85
Nouel, Carlos, 239, 240
Nunes, Manuel, 293

O

O'Gorman, Edmundo, 28, 200
occidentalismo
crítica modernista. *Véase*: Oswaldo Costa
definición, 227, 279
periférico, 227, 278, 298, 306, 307
Ortega y Medina, Juan, 130, 171
ostranenie, 30, 42, 286, 310

P

Pablo, san, 41, 150
Pagden, Anthony, 143, 210, 228
Palés Matos, Luis, 231
panóptico
control y vigilancia de libertos, 253
pueblos panópticos, 253, 262
panquetzaliztli, 55, 191, 195
Panuco (Veracruz), 90, 106
Parecer de Yucay, 173, 174
Partido comunista brasileño, 279, 283, 284
partos, 162-167, 175. *Véase*: Michael de Carvajal
Pastor, Beatriz, 30, 91, 92, 97
Pat, Jacinto, 84. *Véase*: Guerra de Castas
Paz, Octavio, 194, 205, 225
Pérez Fernández, Isacio, 174
pereza (discurso colonial), 250-252, 254, 259, 262, 263
pharmakon, 170
Picchia, Menotti del, 278
Popol Vuh, 28, 99
Portillo, Fernando (arzobispo, La Española), 243-246, 256, 258. *Véase*: Negro Comegente
Posse, Abel, 92
Prado, Paulo, 293, 297, 298. *Véase*: Antropofagia
profesión. *Véase*: crítica: profesión

pseudomorfosis histórica, 311, 312
Pupo-Walker, Enrique, 97, 98, 113, 114

Q

Quetzalcóatl, 207, 222
quevenes (grupo indígena), 108
Quintana Roo, 46, 82, 85, 86

R

Rabasa, José, 26, 28, 30, 47, 56, 93
Raleigh, Walter, 317, 319
Rama, Ángel, 29, 210, 276. *Véase*: ciudad letrada
Ray Guevara, Milton, 230. *Véase*: República Dominicana: discurso racista
Reed, Nelson, 80, 82
Reff, Daniel, 106
República Dominicana. *Véase*: Santo Domingo, 242
  discurso racista antihaitiano, 57-59, 229-233, 271-273
  nacionalismo paranóico, 232
  Masacre del Perejil, 232
  sentencia "168-13", 229, 230
Requerimiento, 141, 219
resistencia no-sistémica, 80, 271, 273
Restall, Matthew, 17, 29, 64, 65, 77, 80
restos. *Véase*: espectro
  indómitos, 23, 300
  asedio espectral, 315, 320
  espectrales, 38, 39, 320
  insepultos de la escritura, 33, 46, 68, 315, 316
  lectura, 27, 29, 39, 40, 315
  ontologización, 315
Restrepo, Luis Fernando, 144, 156
retombée. *Véase*: monstruo: retorno
retorno espectral. *Véase*: espectro: retorno
Revista de Antropofagia, 275, 277, 280, 282, 284, 286, 287, 297, 311
Revolta Vermelha, 283
Revolución haitiana, 57, 58, 230, 231, 232, 234, 242, 243, 245, 258, 270
Ricard, Robert, 55
Ricœur, Paul
  deuda de la crítica con el pasado/con los muertos, 39, 40
  insuficiencia del archivo, 72
  lo "real" de la historia, 39
  mito, 101, 102
  reclamo del espectro, 40
  reconocimiento moderno del mito, 100
  textualidad de la historia, 29
Rio de Janeiro, 188, 280, 283, 303
río Ulúa, Honduras, 64
rizoma. *Véase*: Deleuze y Guattari
  hormigas, 21, 22, 24, 25, 27
  maleza, 21, 22, 25, 27, 43, 61, 120
Rodin, Auguste, 278. *Véase*: Tarsila do Amaral
Rodríguez Campomanes, Pedro, 254
Rodríguez Demorizi, Emilio, 235, 264, 265
Rojinsky, David, 93
Ronza, Gil de, 132, 133
Rosales, Diego de, 163
Ruffier, Fernand, 308, 309
Rugeley, Terry, 16, 82, 83, 85, 87
Ruiz Ramón, Francisco, 51, 129, 209
ruptura profética. *Véase*: Michael Foucault
rupturas asignificantes. *Véase*: Deleuze y Guattari: rupturas a-significantes

S

Sabat de Rivers, Georgina, 212, 213, 214, 218, 221

Sahagún, Bernardino de, 98, 116, 140, 177, 181, 182, 190, 191, 192
Sahagún, San Juan de, 217
Saint Domingue, 58, 231, 242-245, 248, 255, 258, 268, 269. *Véase*: Revolución haitiana
Salas, Julio, 178
San Buenaventura, Joseph de, 66
Sánchez Valverde, Antonio, 252, 253
Santa Rosa, Henrique Américo, 292, 293, 295-297
Santiago, Silviano, 276, 300
Santo Domingo
  abolición de la esclavitud, 242
  cimarrones, 239, 240, 243, 244, 248, 251, 255, 257, 259, 260, 261, 263, 268
  fomento de la economía azucarera, 249, 255
  frontera, 59, 60, 232, 237, 244, 269
  invasión de Haití, 234, 264, 270
  libertos, 58, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 259, 262, 263
  modernización borbónica, 137, 247, 248, 253
  primeros naranjos, 21
  producción colonial de azúcar, 248-250
Santo Tomás, Domingo de, 161
São Vicente (Brasil), 301
Saturno, 192, 222
Schwarz, Roberto, 289, 292
Seed, Patricia, 28
semiótica del miedo, 229
Sepúlveda, Ginés de, 140, 143, 144, 146, 150, 151, 202
Sevilla Soler, Rosario, 248
Shklovsky, Victor. *Véase*: desfamiliarización
Sierra O'Reilly, Justo, 83
Sigüenza y Góngora, Carlos de, 194, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 228
Silva, Alan, 92
Simia Dei, 198. *Véase*: eucaristía: plagio diabólico (mexica)
Sklodowska, Elzbieta, 229
soberanía biopolítica. *Véase*: biopolítica colonial
sobrecodificación
  escritura colonial, 27-30, 33, 44, 59, 61, 79, 99, 103, 125, 190, 196, 224, 234, 240, 315, 316
  imperial del pensamiento lascasiano. *Véase*: Bartolomé de las Casas: cooptación imperial)
Solodkow, David, 17, 19, 51, 95, 137, 141, 210, 247, 248, 251
Sommer, Doris, 59
Soto, Domingo de, 143, 160, 174
Spengler, Oswald, 311, 312
Spitta, Silvia, 91, 92, 98, 118
Staden, Hans, 293, 294
Stojanovic, Sonja, 35
Suárez, Francisco, 165
sujetos soberanos. *Véase*: Karl Marx
susola (grupo indígena), 95, 113

T

tabaco, 51, 268
tacape inheiguára, 292, 293, 294
tamoios (grupo indígena), 301, 302, 303
Tampa, 90
teatro imperial sobre la conquista, 51, 123, 125
Teglia, Vanina, 105
Templo Mayor (masacre), 140
Tenochtitlán, 106, 188, 189, 205
teocualo, 198, 222, 223
Teresa de Mier, fray Servando, 194
Tezcatlipoca, 191, 193, 196
  encarnación y sacrificio, 191, 192
Thevet, André, 188, 281
tiranía
  doctrina, 165
  tiranicidio, 163

Tláloc, 190, 222, 223
Tocatins, rio de, 300
Todorov, Tzvetan, 28, 178
Tomás de Aquino, santo, 194, 195, 207
Torelly, Aparício, 283
Torquemada, Antonio de, 71
Torquemada, Juan de, 55, 76, 77, 195, 198, 207, 208, 213, 222
Torres-Saillant, Silvio, 232, 272
Tovar, Juan de, 197, 206, 208
toxcatl, 55, 191, 192, 193, 195
tránsfuga, 30, 44, 45, 65, 66, 73, 75, 79, 82
Trujillo, Rafael, 59, 232
tupinambá (grupo indígena), 99, 188, 276, 280, 301, 302

U

Ubarragá (cacique), 165, 166
Unruh, Vicky, 279, 280
Uparella Reyes, Paola, 15, 20
utopía retrógrada, 310

V

Valdivia, Juan de, 67
Valdivia, Pedro de, 163
Vallado Fajardo, Iván, 65, 66
Varela, Consuelo, 30, 31, 123, 147
Vargas Machuca, Bernardo de, 163
Vargas, Claret, 93
Vargas, Getúlio, 282, 283
Varona Finch, María, 129
Vásquez Rocca, Adolfo, 37, 38
Vela, José Canuto, 84, 86.
Velázquez, Diego (gobernador), 67
Vervuert, Klaus, 15
Vetancurt, Agustin, fray, 196, 202, 209
Vieira, Antônio, SJ., 26, 61, 293, 295, 298, 299, 300, 301
vienvienes. *Véase*: bienvienes
Villa Roiz, Carlos, 67
violencia colonial, 24, 31, 49. *Véase*: colonialismo pacífico (falacia)
crítica, 32, 51, 143, 156, 217, 297
violación, 30, 31, 57, 137
Vitoria, Francisco de, 141, 145-146, 150, 151, 218
vuelta espectral. *Véase*: Derrida: re-vuelta

W

Wallerstein, Immanuel, 255
Ward, Bernardo, 254
White, Hayden, 45, 111, 181
Wood, Michael, 92

X

Xipe Tótec, 190

Y

yguazes (grupo indígena), 95, 107, 117
Yucatán, 28, 82, 46, 63-88.

Z

Zavala, Silvio, 157
Žižek, Slavoj, 63